Die Krankheit zum Tode.

Eine christliche psychologische Entwicklung

zur Erbauung und Erweckung

von

Sören Kierkegaard.

Übersetzt

von

A. Bärthold.

Halle,
Verlag von Julius Fricke.
1881.

Vorwort.

Von all den geistesmächtigen Schriften Kierkegaards ruft diese vielleicht am stärksten den Geist im Menschen auf, während sie bei flüchtigem Einblick, wenn das Auge grade auf die Überschriften und einzelne Entwicklungen trifft, mit einer Art wissenschaftlicher Steifheit die verschiedenen Stufen der Verzweiflung und der Sünde aufzuführen und zu bestimmen scheint. Aber beim Lesen merkt man wol bald, daß der Titel nicht zu viel verspricht, daß hier eine Menschenkenntnis redet, die in seltenster Weise aufdecken kann, von wo aus und wie das ewig angelegte Wesen des Menschen zu geistloser Leere versanden oder in schwindelnde Tiefen sich stürzen kann. Man merkt es wol bald, daß hier der redet, dem in der Jugend schon die Verzweiflung so erschütternd ins Bewußtsein drang durch jenes schwermütige Wort des Vaters „Du gehst in stiller Verzweiflung" — und der, weil er die sieghafte Macht des Christentums erfuhr, nun auch weiß, wie dessen Sache in einer Menschenwelt zu führen ist, wo grade wieder so oft kundbar wird, wie dünn die Decke ist, welche die Verzweiflung überkleidet, und wie über ein Kleines, der darin versinkt, der eben noch mit den Andern war und wie die Andern; während dieselbe Menschenwelt nicht recht weiß, ob sie das Wort Sünde noch dulden will.

Aber wie wertvoll dies Alles für den eignen Gebrauch und zur Hilfe für Andere ist: die eigentlichste Bedeutung des Buches liegt doch darin, daß hier ein so zielbewußter Geist redet, der sich selbst durchsichtig wurde, indem er zu seinem

Ursprung zurückkehrte. Und daher klingt es hierin wie wenn die langentfremdeten Laute der Muttersprache die tiefstliegenden Erinnerungen wecken, oder wie der Flügelschlag und der helle Ruf des freien Vogels, welcher in dem gefangenen Vogel so stark wachruft die Sehnsucht nach dem freien Fluge und das Bewußtsein der ursprünglichen Bestimmung. — Viele meinen freilich das Rauschen des Geistes zu vernehmen, wenn ein unmittelbar Begeisterter in feurigen Worten sich hören läßt, aber Geist ist nicht unmittelbar, er ist sich selbst durchsichtig, und wenn er zu seinem Ursprung zurückgebogen ist, so ist er auch unendlich reflektirt.

Das Schriftchen „über die theologische Bedeutung S. K.'s" schloß mit dem Hinweis auf dieses Buch, und hier wird man wieder sehen, wie K. nur im tiefsten Sinn des Worts ein Theologe genannt werden kann, nämlich in dem Sinn, daß er Gottes Sache führt und Gottes Recht wahrt und dementsprechend immer ein Christentum im Sinn hat, dessen Repräsentant nicht der Professor ist, der es intellektuell ausprägt, sondern der Confessor, der Bekenner und Zeuge, welcher es im eignen Leben ausprägt als seine Existenzweise.

In einem Vorwort äußert sich K. über die Form dieser Schrift und sagt da unter anderem: „sie ist in einem Sinn so beschaffen, daß ein Seminarist sie schreiben könnte; in anderem Sinn doch vielleicht so, daß nicht jeder Professor sie schreiben könnte." Das letztere wird vielleicht Keiner bestreiten, aber auf das Andere würde wol Niemand verfallen; eher noch könnte man bei manchen Partieen denken, daß ein Schuhmacher sie geschrieben habe, wenn man nämlich dabei an Jakob Böhme denkt. Kierkegaard macht es dem Leser ja nie so bequem wie ein Feuilletonist, der in einer Viertelstunde fähig macht, über die schwerwiegendsten Probleme ein Urteil zu haben; er hat etwas von jenem Johannes, der in der Wüste predigte, weil er meinte, die Wahrheit sei es wert, daß man sie aufsuche und sei nicht ohne Mühe zu haben — wenn K.'s Schriften auch bei weitem nicht so schwer sind

wie die apostolischen Briefe. Dies Buch ist am schwierigsten geschrieben, grade weil K. sah, daß es demoralisirend ist in leichter und interessanter Weise die Zeit zu unterhalten — mit den Sünden der Zeit. Doch ist der weitaus größte Teil der Schrift nicht eben schwer zu lesen, da hier eher weniger als sonst nötig ist die Gedanken zusammen zu halten, denn wovon hier geredet wird, das zieht wol selbst die Gedanken zusammen und macht nachdenklich.

Aber einige und besonders die ersten Entwickelungen stellen hohe Ansprüche an das Können, nicht bloß an das Wollen. In diesem Urteil bin ich nicht wenig dadurch bestärkt, daß Professor Rudin in Upsala ebenso urteilt, und, während er die außerordentliche, ja einzigartige Bedeutung des Buches hervorhebt, auch zugesteht, daß es in harter Schale eingeschlossen ist, die nicht jeder Willige durchdringen kann. Diese „harte Schale" habe ich mir erlaubt bei der Übersetzung zu entfernen, indem ich die ersten Ausführungen zusammenzog und erheblich vereinfachte, auch öfter gleich ausdrückte, in welcher dialektischen Wendung ein Begriff hier und da gemeint ist. Manche mögen noch mehr wünschen können; und es kann wol sein, daß Alles faßlicher erschiene, wenn z. B. statt Verzweiflung „Selbstverlorenheit" gesagt wäre, und dergleichen mehr. Aber zur Freude des Verständnisses kommt man ja grade, wenn man selbst das zusagendste Wort entdeckt. Dazu leitet das Buch auch an, wie wenn bei der Formel: „nicht sein wollen, was man ist" erst einzutragen ist: nämlich eine ewig angelegte Persönlichkeit — und dann im 2. Teil dafür eintritt: nämlich ein Sünder. Doch übt nun die Schrift nicht mehr so stark darin, einen Begriff festzuhalten, auch wenn er in sehr verschiedener Gestalt sich zeigt, oder das Verschiedene zu unterscheiden, während die Form die gleiche ist, noch auch darin, was im Religiösen das Wichtigste ist, Unverstandenes bei sich zu behalten, bis die Lösung und Deutung kommt. Darin hat das Buch verloren, was es an Zugänglichkeit ge-

wann; ich weiß wol, daß K.'s wohlerwogene Weise nicht Unbeholfenheit im Ausdruck war.

Nachdem zwei Schriften den Namen Joh. Climacus getragen, nannte das Titelblatt dieses Buches (und nachher die „Einübung") als Verfasser „Anti-Climacus".* Diese beiden Worte Climacus — Anticlimacus sind in der That ein glückliches Epigramm, ein Epigramm auf das vielbeliebte „Weitergehen," wo man zu dem Niederen kommt, und meint zu steigen. Wer sonst im Dunkeln tappend von einer Stufe aus höher treten will, während es abwärts geht, der kommt doch ins Straucheln, aber ein Redner merkt nichts davon und meint sehr pathetisch zu steigen, wenn er bei der Begegnung von Christus und Pilatus sagt: das steht nicht bloß in der Bibel, das ist nicht bloß eine historische Thatsache, das ist eine dramatische Handlung! Und ebenso wenn man weiter geht vom persönlichen Glauben zur Wissenschaft, zum System, von der Subjectivität zur Objectivität und meint zu steigen, von dem Einzelnen zur Gemeinschaft — und denkt zu steigen! Wird solche Bewegung ein Steigen, eine Climax genannt, dann muß man schon das Aufsteigen von dem theoretischen Verständnis des Christentums (Climacus) zur entscheidendsten existentiellen Durchführung eine — Anti-Climax nennen. Und K. mag wohl recht haben: wer eine halbgesungene Weise versteht, für den haben die beiden Rätselworte das Weckende des Epigramms.

Warum aber K. einen Verfasser zu dem Buch dichtet, und sich nur als Herausgeber nennt, dafür giebt er als Grund

---

* Von Klimakus war der Hauptinhalt in: „Lessing und die obj. Wahrheit." Es ging ihm in Dänemark wie hierbei in Deutschland: die Recensenten kamen nicht mit (— außer, so weit ich weiß, J. Clüver in der Jenaer L. Z.; denn K. meint selbst, man könne nicht wissen, ob das Buch Verteidigung oder Angriff sei). Doch ließ sich Antiklimakus durch die Erfahrung seines Vorgängers nicht einschüchtern; er stellte sich mit leiser Ironie eine Stufe höher — und wurde besser gehört.

an, daß er sich noch persönlich zu unvollkommen fühlte, um in eigenem Namen die Festsetzungen des Christentums in ihrer strengen Idealität zu vertreten, während es doch wieder Verräterei gegen Gott wäre sie zu verschweigen. Als Herausgeber aber nannte er sich, um sich persönlich den Consequenzen nicht zu entziehen, wenn diese Verkündigung des Christentums von den Zeitgenossen als Verräterei gegen die Menschen angesehen würde.

Im Grunde ist also schon die Einführung eines pseudonymen Verfassers hier dasselbe Epigramm wie der Name Antiklimakus. Denn K. der ernstlich und beharrlich strebte das Christentum im eigenen Leben auszudrücken und in erster Reihe sich selbst das Alles sagte, was er schrieb, nennt ja damit seine Verkündigung eine dichterische Darstellung, was die nicht zu thun pflegen, welche das Christentum schildern oder verteidigen, während sie dazu persönlich dieselbe Stellung einnehmen, wie der Dichter zu dem Ideal, welches er vorführt. Wird das aber „Verkündigung des Christentums" und „Zeugen" genannt, nun wol, so nennt Kierkegaard sein Eintreten: dichterische Darstellung.

A. B.

Berichtigungen.

S. 20	Z. 12	v.	u.	statt	verzweifelt	l. verzweifeln
„ 23	„ 2	„	„	„	des	l. das.
„ 39	„ 4	„	o.	„	Entschädigung	l. Entschuldigung
„ 50	„ 3	„	u.	„	Reflexionen	l. Reflexion
„ 127	„ 1	„	„	„	S. 122	l. S. 62

Weil das Größenverhältnis der Buchstaben einiger Überschriften die Disposition verdunkeln kann, steht am Ende des Buches eine ausführliche Inhaltsangabe des ersten Abschnitts.

Die Krankheit zum Tode.

Herr! gieb uns blöde Augen
Für Dinge, die nichts taugen
Und Auge voller Klarheit
In alle Deine Wahrheit.

Eingang.

„Diese Krankheit ist nicht zum Tode" (Joh. 11,4). Und doch starb ja Lazarus; da die Jünger es mißverstanden, als Christus später hinzufügte: „Lazarus, unser Freund ist eingeschlafen; aber ich gehe hin, daß ich ihn aufwecke," sagte Er es frei heraus „Lazarus ist tot" (11,14). Also Lazarus ist tot und doch war diese Krankheit nicht zum Tode; er war tot und doch ist diese Krankheit nicht zum Tode Wir wissen ja, daß Christus an das Wunder dachte, welches die Zeitgenossen, soweit sie glauben würden, sollte Gottes Herrlichkeit sehen lassen (11,40), das Wunder, durch welches er Lazarus von den Toten auferweckte, so daß diese Krankheit nicht nur nicht zum Tode war, sondern, wie Christus voraussagte: zur Ehre Gottes, daß der Sohn Gottes dadurch geehrt werde (11,4); o, aber selbst wenn Christus nicht hätte Lazarus auferweckt, würde nicht doch gleichwol gelten, daß diese Krankheit und der Tod selbst nicht ist zum Tode? Da Christus hintritt zum Grabe und mit lauter Stimme ruft: „Lazarus komm heraus," da ist es ja gewiß genug,

daß diese Krankheit nicht zum Tode war. Aber hätte Christus dies auch nicht gesagt — bloß daß Er, der die Auferstehung und das Leben ist (11,25), hintritt zum Grabe, daß er da ist, bedeutet dies nicht, daß diese Krankheit nicht zum Tode war! Und was hätte es Lazarus geholfen, vom Tode auferweckt zu sein, da es doch zuletzt damit enden muß, daß er stirbt — was hätte es Lazarus geholfen, wenn Er nicht war, der die Auferstehung und das Leben ist, für Jeden, der an ihn glaubt! Nein nicht weil Lazarus von den Toten auferweckt wurde, nicht deshalb kann man sagen, daß diese Krankheit nicht ist zum Tode, sondern weil Er da ist, deshalb ist diese Krankheit nicht zum Tode. Denn menschlich gesprochen ist der Tod das letzte von Allem und menschlich gesprochen giebt es nur Hoffnung, so lange Leben da ist. Aber christlich verstanden ist der Tod keineswegs das Letzte von allem, auch er ist nur eine kleine Begebenheit in dem unendlichen Leben; und christlich verstanden ist in dem Tode unendlich viel mehr Hoffnung als in bloß menschlichem Sinn da ist im Leben, wenn auch dies Leben in voller Gesundheit und Kraft steht.

Also christlich verstanden ist auch der Tod nicht „die Krankheit zum Tode," noch weniger also alles das, was irdisches und zeitliches Leiden, Not, Krankheit, Elend, Drangsal, Widerwärtigkeiten, Pein, Seelenleiden, Sorge und Gram heißt. Und wäre solches auch so schwer und peinvoll, daß wir Menschen oder doch die Leidenden sagen „das ist schlimmer als der Tod" — alles solche ist doch nicht in christlichem Sinn die Krankheit zum Tode.

So hochgemut lehrt das Christentum den Christen über

alles Irdische und Weltliche denken, den Tod eingerechnet. Es ist beinahe als müßte der Christ sich überheben durch diese stolze Erhebung über Alles, was sonst der Mensch Unglück nennt und das größte Uebel. Aber dann hat das Christentum wieder ein Elend entdeckt, von dessen Dasein der Mensch sonst nicht weiß; dies Elend ist die Krankheit zum Tode. Was der natürliche Mensch als das Schreckliche aufzählt — wenn er so alles aufzählt und nichts mehr zu nennen weiß: dies ist für die Christen wie ein Scherz. So ist der Unterschied zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen; es ist derselbe Unterschied wie zwischen einem Kinde und einem Mann: wovor das Kind erbebt, das achtet der Mann für nichts. Das Kind weiß nicht, was das Furchtbare ist; das weiß der Mann, und davor graut ihm. Des Kindes Unvollkommenheit zeigt sich zunächst darin, daß es das Furchtbare nicht kennt, und dann, was daraus folgt, darin, daß es sich fürchtet vor dem, was nicht fürchterlich ist. Und so auch mit dem natürlichen Menschen; er weiß nicht was in Wahrheit das Fürchterliche ist; doch ist er damit nicht frei von Furcht, nein, er graut sich vor dem, was nicht fürchterlich ist. Es ist wie bei dem Gottesverhältnis der Heiden: sie kennen nicht den wahren Gott, aber nicht genug damit, sie verehren einen Götzen als Gott.

Nur der Christ weiß, was die Krankheit zum Tode ist. Er bekam als Christ einen Mut, welchen der natürliche Mensch nicht kennt — diesen Mut bekam er dadurch, daß er fürchten lernte das noch Furchtbarere. Auf diese Weise bekommt ein Mensch immer Mut; wenn man eine größere Gefahr fürchtet, hat man immer Mut in eine geringere zu

gehen; wenn man eine Gefahr unendlich fürchtet, ist es als wären die andern Gefahren gar nicht da. Aber das Fürchterliche, welches der Christ kennen lernte ist „Die Krankheit zum Tode.“

Erster Abschnitt.

Die Krankheit zum Tode ist die Verzweiflung.

I.

Die Allgemeinheit dieser Krankheit.

Wie wol der Arzt sagt, daß vielleicht nicht ein einziger Mensch lebe, der ganz gesund ist, so müßte wer den Menschen recht kennt, sagen, daß nicht ein einziger Mensch lebt, der nicht doch etwas verzweifelt ist, in dem nicht doch innen drin eine Unruhe wohnt, ein Unfriede, eine Disharmonie, eine Angst vor einem unbekannten Etwas, das er auch nicht wagt kennen zu lernen, eine Angst vor einer Möglichkeit des Daseins oder eine Angst vor sich selbst, so daß er also eine Krankheit in sich trägt, eine Geisteskrankheit, welche ein einzelnes Mal blitzartig in und mit einer ihm selbst unerklärlichen Angst merken läßt, daß sie darinnen ist. Und in jedem Fall hat kein Mensch gelebt und lebt kein Mensch außerhalb der Christenheit, ohne verzweifelt zu sein, und in der Christenheit keiner, er sei denn ein wahrer Christ; und insofern er dies nicht ganz ist, ist er doch etwas verzweifelt.

Diese Betrachtung wird gewiß Manchem ein Paradox dünken, eine Übertreibung, dabei eine düstere und verstimmende Anschauung. Doch ist sie nichts von alle dem. Sie ist nicht düster, sie sucht im Gegentheil Licht zu schaffen in das, was man im allgemeinen in einer gewissen Dunkelheit dahingestellt sein läßt; sie ist nicht verstimmend, vielmehr erhebend, da sie jeden Menschen darauf ansieht, daß er Geist sein soll, was die höchste Anforderung an ihn ist; sie ist auch

kein Paradox, sondern eine consequent durchgeführte Grundanschauung und insofern da auch keine Übertreibung.

Die gewöhnliche Betrachtung der Verzweiflung bleibt dagegen bei dem Anschein stehen, und ist also eine oberflächliche Betrachtung und eigentlich gar keine Betrachtung. Sie nimmt an, daß jeder Mensch ja am besten bei sich selbst wissen müsse, ob er verzweifelt sei oder nicht. Wer sagt, daß er es sei, der gilt für verzweifelt, und wer es nicht von sich meint, den hält man auch nicht für verzweifelt. In Folge davon wird die Verzweiflung eine ziemlich seltene Erscheinung, während sie das ganz allgemeine ist. Es ist nicht das Seltene, daß einer verzweifelt ist, nein, das Seltene, das sehr Seltene ist, daß einer es in Wahrheit nicht ist.

Aber die gewöhnliche Betrachtung versteht sich sehr dürftig auf Verzweiflung. Sie übersieht so unter anderm ganz die Form der Verzweiflung, da man sich ihrer nicht bewußt ist. Es geht ihr hier eben ähnlich wie es ihr zuweilen geht bei ihrer Beurteilung, ob ein Mensch krank ist oder nicht. Gewöhnlich nimmt man an, daß der gesund ist, der sich nicht selbst krank nennt, besonders aber wenn er selbst sagt, er sei frisch. Der Arzt dagegen beurteilt die Krankheit anders. Und warum? Weil der Arzt eine bestimmte und entwickelte Vorstellung davon hat, was es heißt gesund sein, und danach prüft er den Zustand eines Menschen. Der Arzt weiß von Krankheiten, die nur Einbildung sind, und ebenso auch von eingebildeter Gesundheit; im letzteren Falle wendet er erst Mittel an um die Krankheit offenbar zu machen. Überhaupt hat der Arzt, gerade weil er Einsicht hat, nicht unbedingtes Vertrauen zu der eignen Aussage des Menschen über sein Befinden; es ist ja auch gerade seine Aufgabe die Krank-

heiten zu erkennen und also zuvörderst zu erkennen, ob der vermeintlich Kranke wirklich krank ist, oder ob nicht der vermeintlich Gesunde vielleicht doch krank ist. So steht auch der Menschenkenner zur Verzweiflung. Er weiß was Verzweiflung ist; er kennt sie und begnügt sich deßhalb nicht mit der Aussage eines Menschen, gleichviel ob er sich verzweifelt nennt oder nicht. Es ist nämlich zu bemerken, daß in gewissem Sinn auch die nicht immer verzweifelt sind, welche es von sich sagen. Man kann ja Verzweiflung affektieren, man kann auch fehlgreifen und die Verzweiflung, welche ein Zustand des Geistes ist, mit allerhand vorübergehender Verstimmung oder Zerissenheit verwechseln, welche es nicht bis zur Verzweiflung bringt. Indes betrachtet der Seelenkundige auch dies als Formen der Verzweiflung; er sieht sehr gut, daß es Affektation ist — aber grade diese Affektation ist Verzweiflung; er sieht sehr gut, daß diese Verstimmung usw. nicht viel zu bedeuten hat — aber grade daß sie nicht viel bedeutet und zu keiner großen Bedeutung kommt, grade das ist Verzweiflung.

Denn bei der Verzweiflung sind alle Kennzeichen doppeldeutig, weil sie den Geist betrifft; darum täuscht sich die oberflächliche Betrachtung so leicht über ihr Dasein. Nicht verzweifelt sein kann nämlich grade bedeuten, daß man es ist, und es kann bedeuten, daß man von der Verzweiflung gerettet ist. Sicherheit und Beruhigung kann bedeuten, daß man verzweifelt ist; grade die Sicherheit und Beruhigung kann Verzweiflung sein; aber sie kann auch bedeuten, daß man die Verzweiflung überwunden und Frieden gefunden hat. Hier ist es anders wie bei dem leiblichen Befinden, wo doch Gesundheit nicht das Zeichen sein kann, daß man

krank ist. Und das Übelbefinden ist auch doppeldeutig. Daß man niemals dies Übelfinden vernommen hat, bedeutet grade, daß man verzweifelt ist. Denn es giebt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes; und es ist grade Verzweiflung, wenn ein Mensch sich nicht bewußt ist seiner Bestimmung: Geist zu sein.*

Selbst was, menschlich gesprochen, das Schönste und Lieblichste von allem ist, eine jugendliche Weiblichkeit, die eitel Friede und Harmonie und Freude ist: sie ist doch Verzweiflung. Dieses Leben ist nämlich Glück, aber solches Glück ist kein Geistesleben, und weit, weit drin, tief in der innersten Verborgenheit des Glücks, da wohnt auch die Angst, in welcher sich die Verzweiflung rührt; sie will so gern die Erlaubnis haben dadrinnen zu bleiben, denn es ist der Verzweiflung die liebste, die am meisten begehrte Stätte: zu wohnen tief drinnen im Glück. Aber Unmittelbarkeit ist trotz ihrer eingebildeten Sicherheit und Ruhe doch Angst, und deßhalb ganz consequent am meisten Angst vor nichts; man macht der Unmittelbarkeit nicht so angst mit der schreckendsten Beschreibung des fürchterlichsten Etwas, als wie mit einem hinterlistig, fast nachlässig, aber doch mit dem sicher berechnenden Blick der Reflexion hingeworfenen halben Wort von etwas Unbestimmtem, ja man macht der Unmittelbarkeit am meisten Angst, indem man ihr auf listige Weise andeutet, daß sie selbst wohl weiß, wovon man redet. Denn die Unmittelbarkeit weiß es zwar nicht, aber niemals fängt die Reflexion so sicher, wie wenn sie ihre Schlinge aus

---

* Manche haben sich gewundert, daß hier von Verzweiflung auch da gesprochen wird, wo das Bewußtsein davon fehlt. Und doch spricht man nicht ganz selten davon, daß Jemand in verzweifelter Lage ist, ohne es noch zu ahnen. A. B.

Nichts dreht, und niemals ist die Reflexion so ganz sie selbst, als wenn sie — nichts ist. Es gehört eine eminente Reflexion, oder richtiger, es gehört ein großer Glaube dazu um das Nichts, das ist die unendliche Reflexion aushalten zu können. Also selbst das Schönste und Lieblichste von allem, eine jugendliche Weiblichkeit ist doch Verzweiflung in all ihrem Glück. Es glückt daher wol auch nicht in dieser Unmittelbarkeit durch das Leben hindurchzuschlüpfen; und glückte es so hindurchzuschlüpfen, ja das hilft nur wenig, denn es ist Verzweiflung. Die Verzweiflung ist nämlich, grade weil sie ganz doppeldeutig ist, die Krankheit, von welcher gilt, daß es das größte Unglück ist, sie niemals gehabt zu haben — eine wahre Rettung sie zu bekommen, ob sie auch die allergefährlichste Krankheit ist, wenn man von ihr nicht will geheilt werden. Sonst kann doch nur die Rede davon sein, daß es eine Rettung ist, von einer Krankheit geheilt zu werden, die Krankheit selbst ist sonst das Unglück.

Die gewöhnliche Betrachtung greift daher möglichst weit fehl, wenn sie annimmt, daß die Verzweiflung das Seltene sei, da sie im Gegenteil das ganz Allgemeine ist. Die gewöhnliche Betrachtung ist möglichst weit davon recht zu haben, wenn sie annimmt, daß jeder, der sich nicht verzweifelt achtet oder fühlt; es auch nicht sei, und das nur der es sei, der es sagt. Im Gegenteil, wer ohne Affektation es sagt, der ist doch um eine ganze Wendung der Heilung näher als alle die, welche nicht dafür gelten und sich selbst nicht für verzweifelt ansehn. Aber grade dies ist, der Seelenkundige wird mir darin recht geben, das Allgemeine, daß die meisten Menschen hinleben, ohne sich recht bewußt zu werden, daß sie im Geist leben sollen, und daß davon alle die sogenannte Sicherheit, Zufriedenheit usw. usw.

stammt — was grade Verzweiflung ist. Die sich dagegen verzweifelt nennen, sind meist entweder solche, die eine so viel tiefere Natur haben, daß sie sich bewußt werden Geist zu sein, oder solche, denen schwere Begebenheiten und erschütternde Entscheidungen dazu geholfen haben, daß sie zum Bewußtsein des Geistes kamen — entweder so oder so; denn sehr selten ist gewiß der, welcher in Wahrheit nicht verzweifelt ist.

O, es wird so viel von menschlicher Not und menschlichem Elend gesprochen — ich suche es zu verstehen, habe auch Mancherlei davon nahe kennen gelernt; es wird so viel von einem Verscherzen des Lebens gesprochen: aber nur der Mensch hat sein Leben verscherzt, der so hinlebt, betrogen von des Lebens Freuden oder von seinen Sorgen, daß er niemals sich ewig entscheidend bewußt wurde als Geist, als Selbst, oder was dasselbe ist, daß er niemals aufmerksam darauf wurde und im tiefsten Sinn den Eindruck davon empfing, daß ein Gott da ist, und er, er selbst, sein Selbst da ist vor diesem Gott — welcher Unendlichkeits-Gewinn niemals erreicht wird außer durch Verzweiflung hindurch. Ach und dieses Elend, daß so viele hinleben betrogen um den seligsten aller Gedanken, dies Elend, daß man sich beschäftigt mit allem Andern und die Menschen damit beschäftigt und sie gebraucht als Kräfte im Schauspiel des Lebens, aber sie niemals an diese Seligkeit erinnert, daß man sie zusammenhäuft — und sie betrügt, statt sie auseinander zu bringen, damit jeder Einzelne das Höchste gewinne das Einzigste, was wert ist dafür zu leben und genug ist, um eine Ewigkeit darin zu leben: mich dünkt, ich könnte eine Ewigkeit darüber weinen, daß dies Elend da ist! O, und dies ist in meinen Gedanken ein Ausdruck des Schreckens mehr für dieses allerfürchterlichste Übel: diese seine Verbor-

genheit! Nicht bloß daß der, welcher daran leidet, wünschen kann es zu verbergen und es vermag, und es also so in einem Menschen wohnen kann, daß keiner, keiner es entdeckt; nein, daß es auch so in einem Menschen verborgen sein kann, daß er selbst nicht davon weiß! O, und wenn dann einmal die Sanduhr abgelaufen ist, die Uhr der Zeit, wenn der Lärm der Weltlichkeit verstummt ist und die rastlose oder die unwirksame Geschäftigkeit ein Ende fand; wenn alles still um Dich ist, wie es ist in der Ewigkeit — ob Du Mann warst oder Frau, reich oder arm, abhängig oder unabhängig, glücklich oder unglücklich; ob Du der Krone Glanz in Hoheit trugst oder des Tages Last und Mühe in Unbemerktheit; ob Dein Name in Erinnerung bleibt so lange die Welt steht, und also in Erinnerung blieb so lange sie stand, oder ob Du ohne Namen, wie namenlos mitliefst in der zahllosen Menge; ob die Herrlichkeit, welche Dich umgab alle menschliche Beschreibung überflog, oder das strengste und entehrendste menschliche Urteil Dich traf: die Ewigkeit fragt Dich und jeden Einzelnen in diesen vielen Millionen nur nach Einem, ob Du verzweifelt lebtest oder nicht, ob so verzweifelt, daß du nicht wußtest von Deiner Verzweiflung, oder so daß Du diese Krankheit in Deinem Innersten verbargst als Dein nagendes Geheimnis wie die Frucht einer sündigen Liebe unter Deinem Herzen, oder so, daß Du, ein Schrecken für Andere, rastest in Verzweiflung. Und wenn es so ist, wenn Du verzweifelt gelebt hast, was Du auch sonst gewannst oder verlorst, so ist für Dich Alles verloren, die Ewigkeit erkennt Dich nicht an, sie kannte Dich niemals, oder noch fürchterlicher: sie kennt Dich wie Du erkannt bist, sie setzt Dich fest mit Deinem Selbst in Verzweiflung.

II.

Möglichkeit und Wirklichkeit der Verzweiflung.

Doch ist die Verzweiflung, abstrakt gedacht, ein Vorzug; ihre Möglichkeit, daß der Mensch verzweifeln **kann**, ist ein unendlicher Vorzug. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist grade der Vorzug des Menschen vor dem Tiere und dieser Vorzug zeichnet ihn ganz anders aus als der aufrechte Gang; denn sie deutet auf eine unendliche Erhabenheit, darauf nämlich daß er Geist ist. Die Möglichkeit dieser Krankheit ist also der Vorzug des Menschen vor dem Tiere; aufmerksam zu sein auf diese Krankheit ist der Vorzug des Christen vor dem natürlichen Menschen; geheilt zu sein von dieser Krankheit ist des Christen Seligkeit.

Daß der Mensch verzweifeln **kann**, ist nämlich zunächst ein Ausdruck dafür, daß etwas Ewiges in ihm ist, daß neben dem Zeitlichen auch etwas Ewiges, neben dem Endlichen auch etwas Unendliches, neben der Notwendigkeit auch Freiheit in ihm ist — kurz daß er eine Zusammensetzung ist. Aber um verzweifeln zu können, muß er noch mehr sein. Denn wäre die Verzweiflung nur der Ausdruck für die ungleichartige Zusammensetzung, wäre sie nur „der Riß zwischen Fleisch und Geist" in ihm, so wäre sie etwas, das in der Menschennatur als solcher läge, sie wäre nicht Verzweiflung sondern etwas was dem Menschen begegnete, etwas das er erlitte wie eine

Krankheit, in die man fällt, oder wie der Tod, der das Los aller ist.

Woher kommt da die Verzweiflung? Davon daß der Mensch in dieser seiner Zusammensetzung ein Verhältnis zu sich selbst hat. Daraus folgt die Möglichkeit eines Mißverhältnisses, eines Zwiespaltes zwischen dem, was er ist, und dem was er sein will. Ein Verhältnis zu sich selbst haben ist aber der bestimmteste Ausdruck für das Ich, für die Persönlichkeit, und ist auch die Form, in welcher die Persönlichkeit wird. Denn indem das Verhälnis zu sich selbst sich vertieft, entwickelt sich die Persönlichkeit und wird der Mensch, was er ist: Geist, ein Selbst. Und nur weil er dies ist und sein soll, kann er verzweifeln.

Alle Verzweiflung ist nämlich eine Verzweiflung über *sich selbst*. Über *Etwas* verzweifeln ist noch nicht eigentliche Verzweiflung; es ist der Beginn, oder es ist wie wenn der Arzt von einer Krankheit sagt, daß sie sich noch nicht erklärt habe. Ein junges Mädchen verzweifelt aus Liebe (wie Bürgers Lenore); also sie verzweifelt über den Verlust des Geliebten, daß er starb, oder daß er ihr untreu wurde. Dies ist keine erklärte Verzweiflung; nein, sie verzweifelt über sich selbst. Dieses ihr Selbst, welches sie, wenn sie seine Geliebte blieb, auf die glückseligste Weise losgeworden wäre (wenn das Verhältnis zu sich selbst aufgegeben war in dem Verhältnis zu ihm), dies Selbst ist ihr nun eine Plage, wenn es soll ein Selbst sein „ohne ihn“; dies Selbst, das ihr Reichtum geworden wäre, übrigens nur in einer andern Form von Verzweiflung, ist ihr nun eine widerwärtige Leere, da „er“ tot ist, oder es ist ihr ein Abscheu geworden, da es sie daran erinnert, daß sie betrogen ist. Versuch es nun, sage zu einem

solchen Mädchen: Du verzehrst Dich selbst — und Du wirst hören, sie antwortet: o nein, die Qual ist grade, daß ich es nicht kann! — Wenn der Herrschsüchtige, dessen Losung ist „entweder Cäsar oder nichts“ nicht Cäsar wird, so verzweifelt er darüber. Aber dies bedeutet, daß er nun nicht kann aushalten zu sein, was er ist, weil er nicht Cäsar wurde. In tieferem Verständniß ist es ihm nicht so unerträglich, daß er nicht Cäsar wurde, sondern das Verhältniß zu sich selbst ist ihm unerträglich, weil er nicht wurde, was er wollte; oder noch richtiger: es ist ihm unerträglich, daß er sein Selbst nicht loswerden kann. Wesentlich ist er gleich verzweifelt, vorher wie nachher, denn er ist nicht Er Selbst. Er wollte los von dem Verhältnis zu sich selbst, indem er etwas anderes werden wollte, und das war ebenso Verzweiflung, wie wenn er nun darüber verzweifelt, daß er es nicht erreichen konnte. Es ist daher eine oberflächliche Betrachtung (die vermutlich niemals einen Verzweifelten gesehen hat, auch nicht sich selbst) von einem Verzweifelten zu sagen: er verzehrt sich selbst — als wäre das seine Strafe; denn grade darüber verzweifelt er und grade das ist es, was er zu seiner Qual nicht kann, da durch die Verzweiflung Feuer in etwas gekommen ist, das nicht verbrennen kann: in das Selbst.

Also der Mensch verzweifelt über *sich selbst*. Und es ist im Grunde gleich, ob er in verzweifelter Weise sein Selbst, sein Wesen los sein will, oder ob er es verzweifelt durchsetzen oder behaupten will. Denn ein Selbst das man in *verzweifelter* Weise durchsetzen will, ist ja offenbar nicht das wahre und ursprüngliche Selbst, das man ist, sondern eins, das man sich selbst gemacht und ersonnen hat, oder es ist ein *Teil* des wirklichen Wesens, den man behalten und allein

haben will, während man den andern Teil los sein will — und die Verzweiflung kommt davon, daß man dies trotz aller verzweifelten Anstrengung nicht kann. Wer verzweifelt nur ein endliches Wesen sein will, dessen Verzweiflung kommt daher, daß er das Unendliche nicht los werden kann; wer in verzweifelter Weise sich als frei behaupten will, dessen Verzweiflung kommt daher, daß er die Notwendigkeit nicht los werden kann; wer verzweifelt in seinem Wesen nur Notwendigkeit haben will wie eine Maschine, dessen Verzweiflung kommt daher, daß er die Freiheit, die persönliche Verantwortlichkeit nicht tilgen kann. — So wäre es nicht, wenn der Mensch sich selbst sein Wesen gegeben hätte; dann könnte er nicht in ohnmächtige Verzweiflung fallen, wenn er sein Wesen so durchsetzen will, wie er es sich wünscht und ausdenkt. Nein, diese Möglichkeit der Verzweiflung ist nicht nur ein Merkmal dafür, daß der Mensch ein Selbst ist, sondern auch ein Merkmal dafür, daß ihm sein Selbst *gegeben* ist, daß er ein Verhältnis zu *Gott* hat. Denn die Verzweiflung kommt daher, daß die Macht, welche dem Menschen sein Wesen gegeben hat, die stärkere ist und ihn in diesem Wesen festhält und ihn trotz all' seiner verzweifelten Anstrengung zwingt, das Selbst zu sein — das er nicht sein will. Und je größer der Trotz der Verzweiflung ist, um so mehr wird offenbar: Das Selbst kann nicht loskommen von Gott.

In Wahrheit sein wollen, was man ist, das ist das Gegenteil von aller Verzweiflung, es ist die Ausgestaltung des Selbst zu seiner Seligkeit, aber *verzweifelt* sich behaupten wollen, also in einem unwahren Verhältnis zu sich selbst und Gott verzweifelt bleiben wollen, ja das ist Verzweiflung und ist der Ausdruck für die Abhängigkeit des Selbst von Gott. Es

offenbart sich, daß das Selbst nicht zur Ruhe kommen noch in Ruhe sein kann durch sich selbst, sondern nur durch das wahre Verhältnis zu Gott, der dem Menschen sein Wesen gegeben hat. Denn wenn das Selbst sein will, was es ist, indem es sich durchsichtig gründet in die Macht, die es setzte, so ist es gesund und alle Verzweiflung ist ausgerottet; aber will es auf andre Weise ein Selbst sein, so ist es Verzweiflung und wird das Äußerste der Verzweiflung.

* * *

Also es ist ein unendlicher Vorzug verzweifeln zu können, denn diese Möglichkeit schließt ein, daß man ein Selbst ist und ein Verhältnis zu Gott hat. Und doch, wenn man es ist, so ist das nicht bloß das größte Unglück, nein, es ist Verlorenheit. So stehen Möglichkeit und Wirklichkeit sonst nicht zu einander. Ist die Möglichkeit ein Vorzug, so ist sonst die Wirklichkeit ein noch größerer Vorzug; hier ist es umgekehrt: verzweifelt *können* ist ein unendlicher Vorzug, verzweifelt *sein* ist ein unendlicher Fall.

Die Verzweiflung ist die Krankheit zum Tode im strengsten Sinn, ist die Krankheit, bei welcher der Tod das Letzte ist und das Letzte *bleibt*. Man stirbt nicht von dieser Krankheit und sie endet nicht mit dem leiblichen Tode, sondern sie ist die Krankheit *zum* Tode, so daß der Tod bleibt. Die Qual der Verzweiflung ist grade nicht sterben zu können. So wenig wie der Dolch Gedanken töten kann, so wenig kann die Verzweiflung das Selbst verzehren, in welchem sie ist der Wurm, der nicht stirbt und das Feuer, das nicht verlöscht. Doch ist die Verzweiflung grade ein sich selbst Ver-

zehren, aber eine ohnmächtige Selbstverzehrung, die nicht vermag, was sie will. Und diese Ohnmacht ist eine neue Form der Selbstverzehrung und ist eine Steigerung. Sie ist das Brennende, oder sie ist der kalte Brand in der Verzweiflung, das Nagende, dessen Bewegung beständig nach innen geht, tiefer, immer tiefer hinein in ohnmächtiges sich selbst Verzehren. Und es ist kein Trost für den Verzweifelten, daß die Verzweiflung ihn nicht verzehrt; grade das Gegenteil, dieser Trost ist eben die Qual, ist eben was die Pein lebendig erhält und das Leben in der Pein. Denn grade darüber verzweifelt er, daß er sich nicht verzehrt, daß er sich selbst nicht loswerden, nicht zu Nichts werden kann. So ist die Verzweiflung die Krankheit zum Tode. Der Verzweifelte ist todkrank; in ganz anderm Sinn wie durch irgend eine leibliche Krankheit sind hier die edelsten Teile angegriffen: und doch kann er nicht sterben. Der Tod ist nicht das letzte der Krankheit, sondern der Tod ist beständig das Letzte. Es ist unmöglich von dieser Krankheit durch den Tod gerettet zu werden, denn die Krankheit und ihre Qual und — der Tod ist grade: daß man nicht sterben kann.

Dies ist der Zustand der Verzweiflung. Ob es auch noch so sehr dem Verzweifelten entgeht, ob es ihm auch noch so sehr glückt (wie bei einer Form der Verzweiflung geschieht), das Verhältnis zu sich selbst und zu Gott ganz verloren zu haben, und es so verloren zu haben, daß es nicht im mindesten gemerkt wird: die Ewigkeit wird es doch offenbar machen, daß sein Zustand Verzweiflung war, und wird ihm sein Selbst festnageln ihm zur Qual und also offenbar machen, daß es eine Einbildung war, als sei ihm geglückt, sein Selbst los zu werden. Und wie sehr einem andern Verzweifelten auch

sein trotziger, verzweifelter Protest gegen das Dasein und seine Güte zu glücken scheint: die Ewigkeit wird es doch offenbar machen, daß es ohnmächtige Selbstverzehrung ist. Und so muß die Ewigkeit thun, weil ein Selbst zu haben und ein Selbst zu sein das größte, das unendliche Zugeständnis ist, welches dem Menschen gemacht ist, aber zugleich die Forderung der Ewigkeit an ihn ist.

III.

Die Formen der Verzweiflung.

Den wesentlichen Unterschied bei den verschiedenen Formen der Verzweiflung bildet der Grad, in welchem sie bewußt oder nicht bewußt ist. Denn das Selbstbewußtsein ist das Entscheidende iu dem Verhältnis zu sich selbst. Je mehr Bewußtsein um so mehr Selbst; je mehr Bewußtsein, um so mehr Wille, je mehr Wille, um so mehr Selbst. Ein Mensch der gar keinen Willen hat ist kein Selbst; aber je mehr er Willen hat, um so mehr Selbstbewußtsein hat er auch.

Doch lassen sich immerhin auch Erscheinungsformen der Verzweiflung aufstellen, wenn man davon absieht, wie weit sie bewußt ist oder nicht; in der Weise nämlich, daß man auf die Bestandteile, die Momente der Zusammensetzung des Menschen blickt. Das Selbst ist die bewußte Zusammensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit, deren Aufgabe ist in dem Verhältnis zu sich selbst zu werden, zu verwirklichen, was sie ist. Wird das Selbst nicht, was es ist, so ist es verzweifelt, ob es davon weiß oder nicht. Da das Selbst unendlich und endlich ist, so kann es auch nur werden was es ist in und durch Vereinigung des Endlichen und des Unendlichen. Die Entwicklung muß darin bestehen, daß es sich aus der Endlichkeit in das Unendliche erhebt und wiederum des Unendliche in die Endlichkeit einführt und darin ausdrückt. Geht es nur nach einem von beiden, so wird

es nicht was es ist, und ist also verzweifelt. Daraus ergeben sich zwei Formen der Verzweiflung:

1. Verzweiflung als Mangel an Endlichkeit.

In der Zusammensetzung des Menschen ist das Endliche das Begrenzende, während das Unendliche das Ausweitende ist; der Mangel an Endlichkeit ist daher das Phantastische, das Grenzenlose.

Das Phantastische steht ja zunächst in Beziehung zur Phantasie, aber die Phantasie steht wieder in Beziehung zu dem Gefühl, der Erkenntnis und dem Willen. Daher kann ein Mensch ein phantastisches Gefühl, eine phantastische Erkenntnis, einen phantastischen Willen haben. Das Phantastische ist überhaupt das, was einen Menschen so in das Unendliche hinausführt, daß es ihn bloß von sich selbst fortführt und ihn dadurch abhält zu s i c h s e l b s t zu kommen.

Wenn so das Gefühl phantastisch wird, dann wird das Selbst bloß mehr und mehr verflüchtigt; es wird zuletzt eine Art abstrakter Gefühligkeit, die kein menschliches Gepräge mehr hat, sondern unmenschlich so zu sagen gefühlig teilnimmt an dem Schicksal des einen oder des andern Abstraktums, z. B. der Menschheit in abstracto, der Kunst, der Musik. Wie der Rheumatische mit seinem Befinden in der Gewalt des Windes und des Wetters ist, so bei dem, dessen Gefühl phantastisch geworden ist; er wird in einer Weise unendlich, aber nicht so, daß er mehr und mehr er selbst wird, denn er verliert mehr und mehr sich selbst.

Ebenso bei der Erkenntnis, wenn sie phantastisch wird. Das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinsicht auf Erkenntnis ist, daß die Selbsterkenntnis in gleichem Maße

wachsen muß wie die Erkenntnis; je mehr das Selbst Erkenntnis gewinnt, um so mehr erkennt es sich selbst. Geschieht dies nicht, so wird die Erkenntnis, je mehr sie steigt, eine Art unmenschlichen Wissens, zu dessen Erwerbung das Selbst des Menschen verschwendet wird, ungefähr wie Menschen verschwendet wurden um Pyramiden zu bauen, oder wie in jener russischen Hornmusik Menschen dazu verschwendet wurden, daß sie nur ein Takt waren, nicht mehr noch weniger.

Wenn der Wille phantastisch wird, so verflüchtigt sich gleichfalls das Selbst mehr und mehr. Der Wille wird da nicht beständig in demselben Grade konkret und abstrakt, während das Gesetz für die Entwicklung des Selbst in Hinsicht auf den Willen ist, daß er, je mehr er sich unendlich erhebt in Vorsatz und Beschluß, desto mehr sich selbst ganz gegenwärtig werden muß und gleichzeitig mit dem kleinen Teil der Aufgabe, der sich jetzt gleich ausführen läßt, so daß er bei der höchsten Erhebung des Entschlusses über den gegenwärtigen Zustand zugleich in demselben Augenblick sich selbst am allernächsten ist und ausführt den unendlich kleinen Teil der Arbeit, welcher sich noch heute, noch in dieser Stunde, noch in diesem Augenblick ausführen läßt.

Und wenn so das Gefühl oder die Erkenntnis oder der Wille phantastisch geworden ist, so kann zuletzt das ganze Selbst es werden, ob das nun in einer mehr aktiven Form geschieht, so daß der Mensch sich in das Phantastische stürzt, oder in einer mehr leidenden Weise, so daß er hingerissen wird; aber in beiden Fällen verantwortlich. Das Selbst führt dann eine phantastische Existenz in abstrakter Erhebung über die Endlichkeit oder in abstrakter Vereinzelung, worin es immer weiter von sich selbst abkommt. So z. B. auf reli-

giösem Gebiet. Das Gottesverhältnis führt ein in die Un-
endlichkeit; aber dies Eingehen in das Unendliche kann den
Menschen so phantastisch hinreißen, daß es nur ein Rausch
wird. Es kann einem Menschen sein, als wäre es nicht zum
aushalten, daß man vor Gott da ist — weil dieser Mensch
zu sich selbst nicht zurückkommen, nicht er selbst werden kann.
Ein solcher phantastischer Religiöser würde sagen: „Daß ein
Sperling leben kann ist begreiflich, der weiß nicht, daß er
vor Gott da ist. Aber wissen, daß man vor Gott da ist und
dann nicht in demselben Augenblick verrückt oder zu nichts
werden!"

Aber wenn ein Mensch so phantastisch geworden ist, und
daher verzweifelt ist, kann er doch, wiewohl es oft genug
offenbar wird, recht gut hinleben, ganz ein Mensch zu sein
scheinen, beschäftigt mit dem Zeitlichen, sich verheiraten, Kin-
der zeugen, geehrt und angesehen sein und man merkt es viel-
leicht nicht, daß ihm in tieferem Sinn ein Selbst fehlt. Von
solchem macht man in der Welt auch nicht großes Aufheben;
denn ein Selbst ist das, wonach am wenigsten in der Welt ge-
fragt wird, und ist das, dessen Besitz man sich nicht ohne
Gefahr merken lassen darf. Der größte Verlust, daß man
sich selbst verliert, kann in der Welt so still hingehen als
wäre es nichts. Kein Verlust geht sonst so still hin; daß
man einen Arm verliert, ein Bein, 5 Mark, eine Hausfrau
u. s. w., das merkt man doch!

2. Verzweiflung als Mangel an Unendlichkeit.

Da das Endliche das Begrenzende, das Unendliche das
Ausweitende ist, so ist der Mangel der Unendlichkeit ver-
zweifelte Beschränktheit, Bornirtheit. Hierbei ist jedoch natür-

licher Weise nur die Rede von Bornirtheit und Beschränktheit im ethischen Sinn. In der Welt redet man eigentlich bloß von Beschränktheit des Verstandes oder des Kunstsinns, also von dem Gleichgiltigen: denn Weltlichkeit ist ja grade, dem Gleichgiltigen Wert beilegen. Die weltliche Betrachtung klammert sich stets fest an die Unterschiede unter den Menschen und hat wie natürlich kein Verständnis für das eine Notwendige, und daher auch kein Verständnis für Beschränktheit und Bornirtheit, welche darin ist, daß man sich selbst verloren hat, nicht durch Verflüchtigung in das Unendliche, sondern dadurch daß man gänzlich endlich wird und anstatt ein Selbst zu sein, eine Zahl geworden ist, ein Mensch mehr, eine Wiederholung mehr von diesem ewigen Einerlei.

Die verzweifelte Bornirtheit ist Mangel an Ursprünglichkeit, oder daß man sich seiner Ursprünglichkeit beraubt, sich in geistlichem Sinn selbst entmannt hat. Jeder Mensch ist nämlich als ein Selbst auf Ursprünglichkeit angelegt und bestimmt das zu werden, was er ist. Allerdings ist jede Persönlichkeit als solche eckig, aber daraus folgt nur, daß sie soll zugeschliffen, nicht daß sie soll abgeschliffen werden, nicht daß sie aus Menschenfurcht sich gänzlich aufgeben müßte oder auch nur aus Menschenfurcht sich nicht behaupten dürfte in ihrer wesentlicheren Zufälligkeit, in welcher eben doch Jeder er selbst ist für sich selber. Aber während eine Art von Verzweiflung wild in das Unendliche läuft und sich selbst verliert, läßt eine andere Art Verzweiflung sich gleichsam das Selbst wegnarren von „den Andern.“ Indem man die Menge der Menschen um sich her sieht, wie sie geschäftig sind mit allerhand weltlichen Angelegenheiten und klug darin werden wollen, wie es in der Welt zugehe, vergißt dann ein

solcher Mensch sich selbst und was er göttlich verstanden ist, er wagt nicht auf sich selbst zu stehen, er findet es zu gewagt zu sein was er ist, viel leichter und sicherer zu sein wie die Andern, eine Nachäffung zu werden, eine Nummer mit in der Menge.

Auf diese Form der Verzweiflung wird man so gut wie gar nicht aufmerksam in der Welt. Ein solcher Mensch ist grade, indem er sich selbst aufgab, recht geschickt geworden in Handel und Wandel mitzulaufen, ja Glück in der Welt zu machen. Hier ist keine Störung, keine Schwierigkeit durch seine eigenartige Persönlichkeit und ihre Beziehung zu dem Unendlichen, er ist abgeschliffen wie ein Rollstein, courant wie eine gangbare Münze. Keiner achtet ihn für verzweifelt, im Gegenteil er ist grade ein Mensch wie sichs gehört. Überhaupt hat die Welt, wie natürlich, kein Verständnis für das wahrhaft Fürchterliche. Die Verzweiflung, welche nicht bloß keine Ungelegenheit im Leben verursacht, sondern das Leben bequem und gemächlich macht, die gilt natürlicher Weise durchaus nicht für Verzweiflung. Daß dies die Ansicht der Welt ist, sieht man unter anderm auch aus den meisten Sprüchwörtern, die nur Klugheitsregeln sind. So heißt es, daß man zehnmal bereue geredet zu haben und einmal geschwiegen zu haben, und warum? Weil das Reden als eine äußere Handlung einen in Unbehaglichkeiten verwickeln kann. Aber das Schweigen! Und doch ist dies das Allergefährlichste. Denn bei dem Schweigen bleibt der Mensch sich selbst allein überlassen. Die Wirklichkeit kommt ihm nicht zu Hilfe indem sie ihn straft, wie dort, wo sie die Folgen seiner Rede über ihn bringt. Nein, in dieser Hinsicht ist es leicht gemacht mit dem Schweigen. Aber deshalb fürchtet Jeder, der

weiß, was das Furchtbare ist, grade am meisten jeden Mißgriff, jede Sünde, die ihre Richtung nach innen nimmt und keine Spur im Äußern hinterläßt. In den Augen der Welt ist es auch gefährlich zu wagen, und warum? Weil man dabei verlieren kann. Aber nichts wagen, das ist klug! Und doch, wenn man nicht wagt, kann man grade so fürchterlich leicht verlieren, was man doch schwerlich verliert, wie viel man auch sonst beim Wagen verlieren kann, und was man in jedem Fall nicht so, nicht so leicht, nicht ganz als wäre es nichts verliert — sich selbst. Denn habe ich verkehrt gewagt, nun wohl, so hilft mir das Leben durch Strafe. Aber habe ich gar nicht gewagt, wer hilft mir dann? Und wenn ich obendrein ohne Wagnis im höchsten Sinn (denn dies Wagnis ist grade das aufmerksam werden auf das eigne Wesen) feige alle irdischen Vorteile gewinne — und verliere mich selbst!

Und so ist es grade mit der Verzweiflung der Endlichkeit. Weil ein Mensch so verzweifelt ist, deshalb kann er sehr gut, und eigentlich um so besser in der Zeitlichkeit hinleben, gepriesen von den Andern, geehrt und angesehen, beschäftigt mit allen Aufgaben der Zeitlichkeit. Ja grade was man die Welt nennt, besteht aus lauter solchen Menschen, die, wenn man so sagen darf, sich der Welt verschreiben. Sie brauchen ihre Gaben, sammeln Geld, üben einen irdischen Beruf, berechnen klug usw. usw. werden vielleicht in der Geschichte genannt, aber sie haben geistlich verstanden kein Selbst, keine Persönlichkeit, um deren willen sie alles wagen könnten, kein Selbst vor Gott — wie selbstisch sie auch sonst sein mögen.

Gleichwie zu dem Selbst Unendlichkeit und Endlichkeit gehört (απειρον — περας), so auch Möglichkeit und Notwendigkeit. Um zu werden, und das Selbst soll ja seinem Wesen entsprechend frei werden, ist Möglichkeit und Notwendigkeit gleich wesentlich. Ein Selbst das keine Möglichkeit hat, ist verzweifelt, und ebenso ein Selbst das keine Notwendigkeit hat.

3. Verzweiflung als Mangel an Notwendigkeit.

Gleichwie die Endlichkeit das Begrenzende ist gegenüber dem Unendlichen, so ist die Notwendigkeit gegenüber der Möglichkeit das, was zurückhält. Indem das Selbst als Zusammensetzung von Endlichkeit und Unendlichkeit gegeben ist, reflectirt es sich in der Phantasie und damit zeigt sich die unendliche Möglichkeit. Das Selbst ist (κατα δυναμιν) eben so möglich als notwendig, denn es ist ja es selbst, aber soll auch werden, was es ist. Notwendig ist es so weit es ist; und soweit es werden soll, was es ist, ist es eine Möglichkeit.

Läuft nun die Möglichkeit der Notwendigkeit davon und das Selbst von sich selbst in die Möglichkeit, so daß es nichts Notwendiges hat, wozu es zurück soll: so ist das Verzweiflung. Das Selbst wird eine abstrakte Möglichkeit, es zappelt sich müde in Möglichkeit, aber es kommt nicht von der Stelle und auch nicht zu der Stelle, denn das Notwendige ist grade die Stelle; zu werden was man ist, ist grade eine Bewegung auf der Stelle. Werden ist eine Bewegung von der Stelle, aber werden was man ist, ist eine Bewegung auf der Stelle.

Die Möglichkeit scheint dann dem Menschen größer und immer größer, mehr und immer mehr wird möglich, weil nichts

wirklich wird. Zuletzt ist es als wäre alles möglich, aber grade dies geschieht, wenn der Abgrund das Selbst verschlungen hat. Jede kleine Möglichkeit würde bereits etwas Zeit brauchen, um Wirklichkeit zu werden. Aber zuletzt wird die Zeit, die zur Wirklichkeit gebraucht werden sollte, kürzer und kürzer, alles wird augenblicklicher. Die Möglichkeit wird intensiver aber im Sinn der Möglichkeit, nicht im Sinn der Wirklichkeit; denn im Sinn der Wirklichkeit ist das Intensive: daß doch etwas wirklich wird, von dem was möglich ist. Jetzt zeigt sich etwas als möglich, und dann zeigt sich eine neue Möglichkeit; zuletzt folgen diese Phantasmagorieen so hurtig auf einander, daß es ist als wäre alles möglich, und das ist grade der Augenblick, wo die Persönlichkeit ganz und gar selbst ein Luftschloß geworden ist.

Was dem Selbst fehlt, ist allerdings Wirklichkeit; so redet man auch im Allgemeinen, wie man ja davon spricht, daß ein Mensch unwirklich geworden sei. Aber bei näherem Zusehn fehlt eigentlich die Notwendigkeit. Es ist nämlich nicht so, wie die Philosophen erklären, daß die Notwendigkeit die Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit wäre, nein, die Wirklichkeit ist die Einheit von Möglichkeit und Notwendigkeit. Es ist auch nicht bloß ein Mangel an Kraft, wenn ein Mensch sich so in Möglichkeit verläuft, wenigstens ist es nicht so zu verstehen, wie man es gewöhnlich versteht. Was fehlt, ist eigentlich die Kraft zu *gehorchen*, sich zu beugen unter das Notwendige in dem eignen Selbst, unter das, was man seine Grenze nennen muß. Das Unglück ist daher auch nicht, daß ein solcher Mensch nichts in der Welt wird, nein, das Unglück ist, daß er nicht auf sich selbst aufmerksam wird und darauf, daß sein Selbst ein ganz bestimmtes Etwas ist und

somit etwas Notwendiges. Schon wenn man in den Spiegel sieht, muß man sich selbst kennen, sonst sieht man nicht sich selbst sondern nur einen Menschen. Aber der Spiegel der Möglichkeit ist nicht ein gewöhnlicher Spiegel; er muß mit der äußersten Vorsicht gebraucht werden. Denn von diesem Spiegel gilt es im höchsten Sinn, daß er unwahr ist. Daß ein Selbst so und so aussieht in der Möglichkeit seiner selbst ist nur halbe Wahrheit; denn in seiner Möglichkeit hat sich das Selbst noch lange nicht oder nur halb. Es kommt darauf an, wie die eigne Notwendigkeit des Selbst das näher bestimmt. Es ist bei der Möglichkeit wie wenn man ein Kind zu einem Vergnügen einladet; das Kind ist gleich willig, aber nun kommt es darauf an, ob die Eltern es erlauben — und was hier die Eltern sind, das ist die Notwendigkeit dort.

Doch in der Möglichkeit ist alles möglich. Man kann sich daher in der Möglichkeit auf alle mögliche Weisen verlaufen, aber wesentlich auf zwei. Die eine Form ist die wünschende, begehrende, die andere die schwermütig-phantastische (Hoffnung oder Furcht und Angst). Märchen und Sagen erzählen so oft von einem Ritter, der plötzlich einen seltenen Vogel erblickt, nach dem er nun läuft, da es im Anfang aussieht, als wäre er ihm ganz nahe — aber dann fliegt der Vogel wieder ein Stück, bis es darüber Nacht wird und er von den Seinen abkommt, und den Weg nicht finden kann in der Wüste, wo er sich nun befindet: so ist die Möglichkeit des Wunsches. Statt die Möglichkeit zur Notwendigkeit zurück zu führen, läuft er der Möglichkeit nach, — und zuletzt kann er nicht zu sich selbst zurück finden. — Bei der Schwermut geschieht das Entgegengesetzte auf dieselbe Weise. Der

Mensch verfolgt in schwermütiger Schwärmerei eine ängstigende Möglichkeit, die ihn zuletzt von ihm selbst fortführt, so daß er umkommt in der Angst, oder umkommt in dem, worin er fürchtete umzukommen.

4. Verzweiflung als Mangel an Möglichkeit.

Will man das Verlaufen in Möglichkeit vergleichen mit dem Lallen des Kindes, so ist das Fehlen der Möglichkeit wie das stumm sein. Das Notwendige ist wie lauter Consonanten, um es auszusprechen braucht man „Möglichkeit." Wenn diese fehlt, wenn eine menschliche Existenz dahin gebracht ist, daß ihr Möglichkeit fehlt, so ist sie verzweifelt, und ist es in jedem Augenblick, wo ihr Möglichkeit fehlt.

Gewöhnlich meint man nun, daß ein gewisses Alter besonders reich an Hoffnung sei, oder man redet davon, daß man zu einer gewissen Zeit, in einem einzelnen Augenblick seines Lebens so reich an Hoffnung und Möglichkeit war. All dies ist doch bloß menschliche Rede, die nicht bis zur Wahrheit kommt; all dies Hoffen und all dies Verzweifeln ist noch weder das wahre Hoffen noch das wahre Verzweifeln.

Das Entscheidende ist: bei Gott ist alles möglich. Dies ist ewig wahr und also wahr in jedem Augenblick. Man sagt es so zum täglichen Brauch und zum täglichen Brauch sagt man es so, aber die Entscheidung ist da, wenn der Mensch bis zu dem Äußersten gebracht ist, so daß menschlich gesprochen keine Möglichkeit mehr ist. Da gilt es, ob er will glauben, daß für Gott alles möglich ist, also: ob er will g l a u b e n. Da siehst Du wie glauben heißt das Verstehen aufgeben um Gott zu gewinnen. Denk Dir einen Menschen, der mit dem ganzen Grauen einer erschreckten Einbildungskraft sich ein Schrecknis

vorgestellt hat als unbedingt nicht auszuhalten. Nun begegnet es ihm, grade dies Schrecknis begegnet ihm. Menschlich gesprochen ist sein Untergang das Allergewisseste — und verzweifelt kämpft seine Seele um das Recht zu verzweifeln, um Ruhe, wenn man so will, zum verzweifeln, um die Zustimmung der ganzen Persönlichkeit zur Verzweiflung. Und während er darum kämpft, würde er nichts und keinen mehr verwünschen als den, der versuchte ihn an der Verzweiflung zu hindern, wie der Dichter aller Dichter vortrefflich, unvergleichlich es ausdrückt (Richard II. 3. Akt 3. Scene: Verwünscht sei Vetter, der mich abgelenkt von dem bequemen Wege zur Verzweiflung). Also Rettung ist menschlich gesprochen das Unmöglichste von allem; aber für Gott ist alles möglich! Dies ist der Kampf des G l a u b e n s, der kämpft, wenn man so will, widersinnig für Möglichkeit. Denn Möglichkeit ist das eine Rettende. Wenn Eins ohnmächtig wird, ruft man nach Wasser, Eau de Cologne, Hoffmannstropfen; aber wenn Einer verzweifeln will, dann heißt es: schaff Möglichkeit, schaff Möglichkeit, Möglichkeit ist das einzig Rettende. Eine Möglichkeit! dann atmet der Verzweifelnde wieder, er lebt wieder auf; denn ohne Möglichkeit kann ein Mensch gleichsam nicht Luft bekommen. Zuweilen kann die Erfindsamkeit menschlicher Phantasie ausreichen um eine Möglichkeit zu schaffen, aber zuletzt, d. h. wenn es sich um das G l a u b e n handelt, hilft nur dies, daß für Gott alles möglich ist.

So wird da gekämpft. Ob der so Kämpfende untergehen wird, beruht einzig und allein darauf, ob er Möglichkeit herbeischaffen will, das ist: ob er glauben will. Und doch versteht er, daß menschlich gesprochen sein Untergang das Allergewisseste ist. Dies ist das Unterscheidende bei dem

Glauben. Gewöhnlich weiß ein Mensch nichts andres, als daß dies und jenes ihm hoffentlich, vermutlich usw. nicht widerfahren wird. Geschieht es ihm doch, so ist er verloren. Der Dummdreiste stürzt sich in eine Gefahr, die auch solche Möglichkeiten hat; und treten sie ein, so verzweifelt er und geht unter. Der Gläubige sieht und versteht menschlich gesprochen seinen Untergang (bei dem was ihn betroffen, oder in dem, was er gewagt hat), aber er glaubt. Deshalb geht er nicht unter. Er stellt es ganz Gott anheim, wie ihm soll geholfen werden, aber er glaubt, daß für Gott alles möglich ist. Seinen Untergang zu glauben, ist unmöglich; verstehen, daß es menschlich der Untergang ist, und dann doch an Rettung glauben, das ist Glaube. Dann hilft Gott ihm auch, vielleicht indem er ihn dem Schrecknis entgehen läßt, vielleicht indem sich unerwartete, wunderbare, göttliche Hilfe zeigt. Wunderbare; denn es ist doch eine sonderbare Zierei, daß nur vor 1800 Jahren sollte Menschen wunderbar geholfen sein. Ob einem Menschen wunderbar geholfen wird, beruht wesentlich darauf, mit welcher Leidenschaft des Verstandes er verstanden hat, daß Hilfe unmöglich war, und demnächst darauf, wie redlich er dann gegen die Macht ist, die ihm doch half. Aber für gewöhnlich thun die Menschen weder das eine noch das andere; sie schreien, daß Hilfe unmöglich sei, ohne nur ihren Verstand angestrengt zu haben um Hilfe zu finden — und hinterher lügen sie undankbar.

Der Gläubige besitzt das ewig sichere Gegengift gegen Verzweiflung: die Möglichkeit; denn für Gott ist alles möglich in jedem Augenblick. Dies ist die Gesundheit des Glaubens, welche die Widersprüche löst. Der Widerspruch ist hier, daß menschlich gesprochen der Untergang gewiß ist, und daß

dan doch Möglichkeiten da sind. Gesundheit ist überhaupt das Vermögen Widersprüche zu lösen. So leiblich oder physisch: Zug ist ein Widerspruch, denn Zug ist Wärme und Kälte getrennt und wider einander, aber ein gesunder Körper löst diesen Widerspruch und merkt nicht den Zug. So auch mit dem Glauben.

Das Fehlen der Möglichkeit bedeutet entweder, daß alles Notwendigkeit ist oder daß alles Trivialität geworden ist.

Der Determinist, der Fatalist ist verzweifelt, und er hat als Verzweifelter sein Selbst verloren, weil alles für ihn Notwendigkeit ist. Es geht ihm wie jenem Könige, der durch Hunger starb, weil alle Nahrung sich in Gold verwandelte. Die Persönlichkeit ist eine Zusammensetzung von Möglichkeit und Notwendigkeit. Es ist daher ihr Bestehen wie das Atmen, welches Ein- und Ausatmen ist. Die Persönlichkeit des Deterministen kann nicht atmen, denn es ist unmöglich einzig und allein das Notwendige zu atmen, welches nur des Menschen Selbst erstickt. — Der Fatalist ist verzweifelt, denn er hat Gott verloren und so sein Selbst; denn wer keinen Gott hat, der hat auch kein Selbst. Aber der Fatalist hat keinen Gott, oder, was dasselbe ist, sein Gott ist Notwendigkeit; wie nämlich für Gott alles möglich ist, so ist Gott darin, daß alles möglich ist. Der Gottesdienst des Fatalisten ist daher höchstens ein Ausruf und wesentlich ist er Stummheit, stumme Unterwerfung; er kann nicht beten. Beten ist auch atmen, und die Möglichkeit ist für das Selbst, was der Sauerstoff für das Atmen ist. Aber so wenig wie ein Mensch bloß Sauerstoff oder Stickstoff atmen kann, so wenig kann Möglichkeit allein oder Notwendigkeit allein den Atemzug des Gebets bewirken. Soll gebetet werden können, so muß ein

Gott da sein und ein Selbst — und Möglichkeit, oder ein Selbst und Möglichkeit in prägnantem Sinn, denn in dieser Möglichkeit ist Gott, für den ja alles möglich ist; und nur der, dessen Wesen so erschüttert wurde, daß er Geist wurde indem er verstand, daß alles möglich ist, nur der hat sich eingelassen mit Gott. Dies, daß Gottes Wille das Mögliche ist, macht daß ich beten kann; ist er bloß das Notwendige, so ist der Mensch wesentlich ebenso sprachlos wie das Tier.

Mit der Spießbürgerlichkeit, der Trivialität, welcher auch wesentlich die Möglichkeit fehlt, steht es etwas anders. Die Spießbürgerlichkeit ist Geistlosigkeit. Determinismus und Fatalismus ist Geistes-Verzweiflung; aber Geistlosigkeit ist auch Verzweiflung. Der Spießbürgerlichkeit fehlt aller Geist; sie geht auf in dem Wahrscheinlichen, in welchem auch das Mögliche sein bischen Platz findet; ihr fehlt daher die Möglichkeit auf Gott aufmerksam zu werden. Ohne Phantasie, wie der Spießbürger immer ist, lebt er in einem gewissen trivialen Inbegriff von Erfahrungen darüber, wie es zugehe, was möglich sei, was zu geschehen pflege — mag nun der Spießbürger Bierzapfer sein oder Staatsminister. So hat der Spießbürger sich selbst und Gott verloren. Denn um auf die eigne Persönlichkeit und auf Gott aufmerksam zu werden, muß die Phantasie den Menschen höher schwingen als der Dunstkreis der Wahrscheinlichkeit reicht, sie muß ihn aus diesem herausreißen und ihn lehren hoffen und fürchten oder fürchten und hoffen, indem sie zeigt, was alle Erfahrungen überschreitet. Aber Phantasie hat der Spießbürger nicht, will sie nicht haben, er verabscheut sie. Hier ist also keine Hilfe. Und hilft dann zuweilen das Dasein durch Schrecken, welche die Papagei-Weisheit der trivialen Erfahrung überschreiten,

so verzweifelt die Spießbürgerlichkeit, d. h. es wird offenbar, daß sie Verzweiflung war; ihr mangelt dann die Möglichkeit des Glaubens um durch Gott die Persönlichkeit aus dem gewissen Untergang retten zu können.

Fatalismus und Determinismus haben doch Phantasie genug um an der Möglichkeit zu verzweifeln, Möglichkeit genug um die Unmöglichkeit zu entdecken; die Spießbürgerlichkeit beruhigt sich in dem Trivialen, gleich verzweifelt ob es gut geht oder schlimm. Dem Fatalismus und Determinismus mangelt die Möglichkeit um die Notwendigkeit abzuspannen und zu mildern, also die Möglichkeit als Milderung; der Spießbürgerlichkeit fehlt sie als das Aufweckende aus Geistlosigkeit. Denn die Spießbügerlichkeit meint über die Möglichkeit zu walten, ihre ungeheure Elasticität in die Falle oder das Irrenhaus der Wahrscheinlichkeit hineingelockt zu haben und sie gefangen zu halten; sie führt die Möglichkeit mit sich herum im Käfig der Wahrscheinlichkeit, zeigt sie vor und bildet sich ein der Herr zu sein, sie merkt nicht, daß sie grade dadurch sich selbst gefangen hat, Sklave der Geistlosigkeit ist und das Erbärmlichste von allem. Denn mit der Dreistigkeit der Verzweiflung schwingt der sich auf, der in den Möglichkeiten sich verlief; zusammengedrückt in Verzweiflung verhob sich der am Dasein, dem alles notwendig wurde; aber geistlos triumphirt die Spießbürgerlichkeit.

* * *

Die Verzweiflung in ihrer Beziehung zum Bewußtsein.

Mit dem Grade des Bewußtseins, steigt die Verzweiflung; je mehr Bewußtsein, je intensiver die Verzweiflung. Dies zeigt sich überall, am deutlichsten bei dem Maximum

und dem Minimum Des Teufels Verzweiflung ist die intensivste, denn der Teufel ist durchaus Geist und insofern absolutes Bewußtsein und Durchsichtigkeit; in dem Teufel ist keine Dunkelheit, welche eine mildernde Entschädigung sein könnte, seine Verzweiflung ist daher der absoluteste Trotz. Dies ist das Maximum der Verzweiflung. Das Minimum der Verzweiflung ist ein Zustand, welcher, ja man ist versucht menschlich zu sagen: in einer Art Unschuld nicht einmal weiß, daß es Verzweiflung ist. Wo also die Bewußtlosigkeit am größten ist, da ist die Verzweiflung am geringsten; es ist ja fast als wäre es fraglich, ob man das Recht hat solchen Zustand Verzweiflung zu nennen.

1. Die Verzweiflung, welche nicht weiß, daß sie Verzweiflung ist, oder die verzweifelte Unwissenheit darüber, daß man ein Selbst hat und ein ewiges Selbst.

Daß dieser Zustand gleichwol Verzweiflung ist und mit Recht so genannt wird ist ein Ausdruck für das, was man in gutem Sinn die Rechthaberei der Wahrheit nennen mag. Veritas est index sui et falsi. Aber diese Rechthaberei der Wahrheit wird freilich nicht geachtet, wie ja auch die Menschen im allgemeinen durchaus nicht ihre Stellung zur Wahrheit als das höchste Gut ansehen, noch mit Sokrates für das größte Unglück achten, wenn man in einem Irrtum ist. Das Sinnliche hat in ihnen zumeist weitaus das Übergewicht über ihre Intellectualität. Wenn so ein Mensch vermeintlich glücklich ist, sich einbildet glücklich zu sein, während er doch im Licht der Wahrheit angesehen unglücklich ist, so wünscht er meist durchaus nicht aus diesem Wahn gerissen zu werden. Im Gegenteil, er wird erbittert, er sieht den wie seinen ärgsten Feind an, der es thut, er betrachtet es

wie einen Ueberfall, fast wie einen Mord, in dem Sinn wie man ja redet von einem Morden des Glücks. Und woher kommt das? Das kommt daher, daß das Sinnliche und das Sinnlich-Seelische ihn ganz beherrscht; es kommt davon, daß er nur nach dem Sinnlichen geht, dem Behaglichen und dem Unbehaglichen, aber dem Geist, der Wahrheit u. dergl. Lebewohl sagt; es kommt davon, daß er zu sinnlich ist und den Mut nicht hat um zu wagen und auszuhalten, daß er Geist ist. Wie eitel und eingebildet auch die Menschen sein mögen, so haben sie doch allermeist eine sehr geringe Vorstellung von sich selbst; sie haben nämlich keine Vorstellung davon, daß sie Geist sind, und von dem Absoluten, welches ein Mensch sein kann; aber eitel und eingebildet sind sie — vergleichsweise. Denkt man sich ein Haus, bestehend aus Kellerwohnung, Parterre und erster Etage, so gebaut oder so eingerichtet, daß es auf einen Standesunterschied unter den Bewohnern berechnet ist, und vergleicht man das menschliche Wesen mit einem solchen Hause, so zeigt sich leider bei den Meisten das Traurige und Lächerliche, daß sie im eignen, unbewohnten Hause nur den Keller bewohnen. Jeder Mensch ist seelisch-leibliche Zusammensetzung und darauf angelegt: Geist zu sein; dies ist der Bau — aber er zieht vor im Keller zu wohnen; er lebt nur in dem Sinnlichen. Und er zieht es nicht bloß vor im Keller zu wohnen, nein, er liebt es in dem Grade, daß er ärgerlich wird wenn ihm Jemand vorschlagen will, die Belle-Etage einzunehmen, die doch leer zu seiner Disposition steht — denn es ist ja sein eignes Haus, in dem er wohnt.

Nein, in einem Irrtum sein fürchten die Menschen am wenigsten, ganz anders als Sokrates. Man kann davon

erstaunliche Beispiele sehen. Ein Denker führt ein ungeheures Gebäude auf, ein System, ein das ganze Dasein und die Weltgeschichte umfassendes System — und betrachtet man sein persönliches Leben, so entdeckt man zu seiner Überraschung, daß er selbst nicht persönlich diesen ungeheuren hochgewölbten Palast bewohnt, sondern die Wirtschaftsräume, oder eine Hundehütte, oder höchstens die Portierstube. Wollte man sich erlauben ihn mit einem einzigen Wort auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, so würde er beleidigt werden. Denn er scheut sich nicht für seine Person fehlzugreifen, wenn er nur das System fertig bekommt — mit Hilfe davon, daß er persönlich fehl greift.

Also daß der Verzweifelte selbst nicht weiß, daß sein Zustand Verzweiflung ist, thut nichts zur Sache; er ist gleichwol verzweifelt. Ist die Verzweiflung in Verwirrung, so hat sie eben noch den Zusatz, daß man zugleich in Irrtum ist. Mit der Unwissenheit ist es bei der Verzweiflung wie bei der Angst; die Angst der Geistlosigkeit erkennt man grade an der geistlosen Sicherheit.* So liegt auch die Verzweiflung im Grunde bei der Unwissenheit, und wenn die Bezauberung des Sinnenbetruges aufhört, wenn das Dasein zu wackeln beginnt,

* Darüber heißt es im „Begriff Angst" im Auszug: In der Geistlosigkeit ist keine Angst, dazu ist sie zu glücklich und zufrieden und zu geistlos. Sie versteht ja nichts geistig und faßt nichts als Aufgabe. Der Geist ist ja ausgeschlossen; doch der Geist ist ein Gläubiger, der nicht zu kurz kommt. Darum ist doch auch Angst in der Geistlosigkeit, aber verborgen und vermummt. Wenn der Tod sich in seiner wahren Gestalt zeigt als der hagere freudlose Schnitter, da betrachtet man ihn nicht ohne Schreck, aber wenn er verkleidet auftritt, und nur der Beobachter es sieht, daß der Unbekannte, welcher Alle durch seine Liebenswürdigkeit fesselt und hinreißt in ausgelassener Lust, der Tod ist: da ergreift ihn tiefer Schreck. A. B.

so zeigt sich auch gleich die Verzweiflung, und es zeigt sich also, daß sie da war.

Wol ist die bewußte Verzweiflung in einem Sinn weiter entfernt von der Rettung, weil sie intensiver ist, aber die Unwissenheit kann doch grade die gefährlichste Form der Verzweiflung sein; man ist so sicher in ihrer Gewalt, wenn die Unwissenheit einen dagegen sichert, daß man aufmerksam wird und Rettung sucht.

Die unbewußte Verzweiflung ist die allgemeinste in der Welt, ja, was man die Welt nennt, oder genauer, was das Christentum die Welt nennt, das Heidentum, wie es historisch war und ist, und das Heidentum in der Christenheit, der natürliche Mensch in der Christenheit, ist grade in dieser Verzweiflung; er ist darin, aber weiß es nicht. Wol spricht auch das Heidentum und der natürliche Mensch von Verzweiflung und nennt einige Einzelne verzweifelt, aber das ist ebenso trugvoll wie wenn der natürliche Mensch und das Heidentum einen Unterschied macht zwischen Liebe und Selbstliebe, als wäre nicht all diese Liebe wesentlich Selbstliebe. Doch weiter als zu jener täuschende Rede von Verzweiflung konnte unmöglich das Heidentum und kann unmöglich der natürliche Mensch kommen, denn das Eigentümliche ihrer Verzweiflung ist ja grade, daß sie nicht wissen, daß es Verzweiflung ist.

Hierbei sieht man nun leicht, daß der ästhetische Begriff von Geistlosigkeit keineswegs den Maßstab abgiebt um zu beurteilen, was Verzweiflung ist und was nicht. Dies ist übrigens auch ganz in seiner Ordnung; da sich ästhetisch gar nicht bestimmen läßt, was in Wahrheit Geist ist, wie sollte da das Aesthetische eine Frage beantworten können, die für

dasselbe gar nicht da ist. Es wäre ja natürlich eine große Dummheit, wenn man leugnen wollte, daß heidnische Nationen im ganzen und einzelne Heiden erstaunliche Thaten vollbracht haben, welche Dichter begeistert haben und begeistern werden; oder wenn man leugnen wollte, daß das Heidentum Beispiele von dem aufweist, was man ästhetisch gar nicht genug bewundern kann. Es wäre auch Thorheit zu leugnen, daß in der Heidenwelt und von dem natürlichen Menschen ein Leben geführt worden ist und geführt werden kann reich an dem höchsten ästhetischen Genuß, welches jede ihm gewährte Begünstigung auf die geschmackvollste Weise benützte, und durch Kunst und Wissenschaft den Genuß zu erhöhen, zu verschönen und zu veredeln verstand. Nein, nicht was man ästhetisch Geistlosigkeit nennt, kommt bei der Verzweiflung in Betracht, sondern der Mangel an Geist, die Geistlosigkeit in sittlich-religiösem Sinn. Jede menschliche Existenz, die sich nicht bewußt ist ihrer Aufgabe als Geist, die sich nicht so durchsichtig gründet in Gott als Persönlichkeit, sondern nur dunkel in etwas abstrakt Allgemeinem (Staat, Nation u. s. w.) ruht und drin aufgeht, oder in Dunkelheit über ihr Selbst mit ihren Kräften wirkt, ohne in tieferem Sinn sich bewußt zu werden, wozu sie dieselben hat — jede menschliche Existenz, die ihr Selbst als ein unerklärliches Etwas nimmt, wenn es soll nach innen verstanden werden: sie ist Verzweiflung. Ob sie in völliger Abgestorbenheit ein bloß vegetatives Leben führt, oder ob sie das Erstaunlichste ausführt, was sie auch erklären mag, und wenn es das ganze Dasein ist, wie intensiv sie auch das Leben ästhetisch genießt: jede solche Existenz ist doch Verzweiflung! Dies meinten die alten Kirchenlehrer, wenn sie

davon sprachen, daß die Tugenden der Heiden glänzende Laster seien; sie meinten, daß das Innerste der Heiden doch Verzweiflung war, daß die Heiden sich nicht vor Gott bewußt waren Geist zu sein. Hiervon kommt es auch, daß die Heiden so merkwürdig leichtsinnig über den Selbstmord urteilten, ja ihn anpriesen, während es doch für den Geist die entscheidendste Sünde, Aufruhr gegen Gott ist, so aus dem Dasein auszubrechen. Dem Heiden fehlt das geistige Verständnis von dem Selbst, deshalb urteilt er so über den Selbstmord; und das that derselbe Heide, der doch sittlich streng über Diebstahl, Unzucht u. dergl. urteilte. Ihm fehlt der Gesichtspunkt für den Selbstmord, ihm fehlt das Gottesverhältnis und das Selbst. Rein heidnisch gedacht ist der Selbstmord das Gleichgiltige, das, was jeder thun kann, den es gelüstet, weil es keinen angeht. Sollte vom Standpunkt des Heiden vor dem Selbstmord gewarnt werden, so mußte es auf weitem Umwege geschehen, indem man zeigte, daß dadurch das Pflichtverhältnis gegen andere Menschen gebrochen wurde. Der Hauptpunkt bei dem Selbstmord, daß er ein Verbrechen gegen Gott ist, entgeht ganz dem Heiden. Man kann deshalb nicht sagen, daß der Selbstmord Verzweiflung war, das wäre eine gedankenlose Verkehrung; man muß sagen, das Heidentum urteilte so vom Selbstmord, weil es verzweifelt war.

Indessen besteht doch ein Unterschied und zwar ein wesentlicher Unterschied zwischen dem eigentlichen Heidentum und dem Heidentum in der Christenheit. Dem Heidentum fehlt der Geist, aber es bewegt sich in der Richtung zu der geistigen Erfassung der Persönlichkeit hin, während das Heiden-

tum in der Christenheit durch einen Abfall den Geist verloren hat, und deshalb Geistlosigkeit im strengsten Sinn ist.

2. Die Verzweiflung, welche sich der Verzweiflung bewußt ist, die sich also bewußt ist ein Selbst zu haben, worin doch etwas Ewiges ist und nun entweder verzweifelt nicht sein will, was sie ist, oder verzweifelt bleiben will, was sie ist.

Hier muß nun natürlich unterschieden werden, ob der Betreffende die wahre Vorstellung von Verzweiflung hat. Man kann ja nach seiner eignen Vorstellung recht damit haben, wenn man sich verzweifelt nennt, und doch kann zu einem Solchem gesagt werden müssen: Du bist im Grunde doch weit mehr verzweifelt, als Du meinst; die Verzweiflung steckt noch weit tiefer. So, um an das Vorige zu erinnern, bei dem Heiden. Wenn einer sich da im Vergleich mit andern verzweifelt nannte, so hatte er recht darin, daß er verzweifelt war, aber er hatte nicht die rechte Vorstellung von Verzweiflung und Unrecht darin, daß er die Andern nicht für verzweifelt hielt.

Zu bewußter Verzweiflung gehört also die wahre Vorstellung von ihrem Wesen und andrerseits Klarheit über sich selbst, so weit diese nämlich mit Verzweiflung zusammen gedacht werden kann. Wie weit vollkommene Klarheit über sich selbst, also auch darüber daß man verzweifelt ist, sich mit Verzweiflung vereinen läßt, also ob diese Klarheit der Erkenntnis und der Selbsterkenntnis nicht grade den Menschen aus der Verzweiflung reißen muß, indem sie ihn so vor sich selbst erschrecken macht, daß er aufhört verzweifelt zu sein: wollen wir hier nicht zu entscheiden suchen, da wir später einen Platz für diese ganze Untersuchung finden werden. Hier machen wir nur darauf aufmerksam, daß ebenso wie der Grad der Vorstel-

lung von der Verzweiflung sehr verschieden sein kann, so auch der Grad des Bewußtseins von dem eignen Zustand, daß er Verzweiflung ist. Das wirkliche Leben ist zu mannigfach um bloß solche abstrakte Gegensätze aufzuzeigen, wie der zwischen einer vollkommen unbewußten Verzweiflung und einer vollkommen bewußten. Zumeist ist sicherlich der Zustand des Verzweifelten eine, jedoch wieder mannichfach abgestufte Halb-Dunkelheit über den eignen Zustand. Er weiß wol bis zu einem gewissen Grade bei sich selbst, daß er verzweifelt ist, wie man an sich merkt, daß eine Krankheit sich in einem regt, aber er will nicht recht verstehen, was es für eine Krankheit ist. In dem einen Augenblick wird es ihm ziemlich deutlich, daß er verzweifelt ist, aber in einem andern Augenblick ist es ihm doch, als hätte sein Unbehagen einen andern Grund, als läge es in etwas Äußerlichem, in etwas außer ihm, und wenn dies geändert würde, wäre er nicht verzweifelt.

Oder man sucht vielleicht durch Zerstreuungen, und als Zerstreuungsmittel können auch Arbeit und Geschäftigkeit dienen, eine Dunkelheit über den eignen Zustand zu bewahren, jedoch wieder so, daß einem nicht ganz deutlich ist, daß man es thut um Dunkelheit zu schaffen. Oder man ist sich vielleicht sogar bewußt, daß man so arbeitet um die Seele in Dunkelheit zu versenken, und thut es mit einer gewissen Scharfsinnigkeit und klugen Berechnung, mit psychologischem Einblick, aber doch nicht mit tieferem Bewußtsein von dem, was man thut, wie verzweifelt dieses Verfahren ist. Es ist nämlich in aller Dunkelheit ein doppelseitiges Zusammenspiel von Erkenntnis und Wille, und man kann bei der Auffassung eines Menschen fehlgreifen, indem man bloß die Erkenntnis betont oder bloß den Willen,

Aber, wie früher bemerkt, der Grad des Bewußtseins steigert die Verzweiflung. Je wahrer die Vorstellung von Verzweiflung, während man doch in ihr bleibt, und je klarer das Bewußtsein von der eignen Verzweiflung, während man doch in ihr bleibt: um so intensiver ist sie. Wer mit Bewußtsein davon daß Selbstmord Verzweiflung ist und bei der wahren Vorstellung von dem Wesen der Verzweiflung einen Selbstmord begeht, dessen Verzweiflung ist intensiver als der sie hat, welcher ohne solche Erkenntnis den Selbstmord begeht; hier ist sie um so weniger intensiv, je mehr er in verwirrtem und dunklem Zustande ist.

In dem Folgenden will ich nun die beiden Formen der bewußten Verzweiflung so durchgehen, daß zugleich ein Steigen des Bewußtseins von dem Wesen der Verzweiflung und des Bewußtseins von der eignen Verzweiflung nachgewiesen wird, oder was dasselbe und das Entscheidende ist: ein Steigen des Bewußtseins von dem eignen Selbst. Aber der Gegensatz zu der Verzweiflung ist der G l a u b e, deshalb ist auch die früher aufgestellte Formel für den Zustand, der ganz frei von Verzweiflung ist, zugleich der Ausdruck für den Glauben: in dem Verhältnis zu sich selbst und indem es sein will, was es ist, gründet sich das Selbst durchsichtig in die Macht, die es setzte.

a. Verzweifelt nicht sein wollen, was man ist; Verzweiflung der Schwachheit.

Wird diese Verzweiflung im Gegensatz zu der andern die der Schwachheit genannt, so ist doch zu merken, daß keine Verzweiflung ganz ohne Trotz ist; Trotz liegt ja auch schon in dem Ausdruck: nicht sein wollen. Andrerseits ist selbst

der höchste Trotz der Verzweiflung doch niemals ohne eine Schwachheit. Der Unterschied ist also nur gradweise. Die eine Form ist so zu sagen die der Weiblichkeit, die andere die der Männlichkeit.

Und wenn man sich psychologisch in der Wirklichkeit umsehen will, wird man zuweilen Gelegenheit haben sich zu überzeugen, daß was denkrichtig ist, auch zutrifft, und daß diese Einteilung die ganze Wirklichkeit der Verzweiflung umfaßt; denn bei einem Kinde redet man ja nicht von Verzweiflung, auch wenn es einmal außer sich ist, weil man nicht berechtigt ist, das Ewige von ihm zu fordern, wie von dem Erwachsenen, der es haben soll, während es bei dem Kinde nur der Anlage nach vorauszusetzen ist. Indes will ich nicht leugnen, daß auch bei Frauen die Formen männlicher Verzweiflung vorkommen können und bei Männern die der weiblichen; aber das sind Ausnahmen. Und das versteht sich, das Ideale ist auch nur selten; und dieser Unterschied von männlicher und weiblicher Verzweiflung ist ganz wahr doch nur rein ideal. — Das Weib hat weder die selbstisch entwickelte Vorstellung von dem Selbst, auch nicht in entscheidendem Sinn die Intellectualität, wie sehr sie auch weit mehr tief- und feinfühlend sein kann als der Mann. Dagegen ist das Wesen des Weibes Hingebung; und es ist unweiblich, wenn es anders ist. Wunderlich genug, niemand kann so spröde sein (dies Wort ist ja von der Sprache auf das Weib gemünzt) so fast grausam abweisend wie ein Weib — und doch ist ihr Wesen Hingebung, und alle Sprödigkeit ist eigentlich der Ausdruck dafür, daß ihr Wesen Hingebung ist. Denn grade weil sie in ihrem Wesen die ganze weibliche Hingebung trägt, hat die Natur sie liebreich mit einem Vorgefühl ausgerüstet, gegen

dessen Feinheit die entwickeltste männliche Reflexion wie nichts ist. Die Hingebung des Weibes, diese, griechisch geredet, göttliche Gabe und Fülle ist ein zu großes Gut, als daß sie blindlings weggeworfen werden dürfte; und doch würde keine männliche Reflexion scharf genug sehen, um sie richtig anzubringen. Deshalb hat sich die Natur ihrer angenommen; instinktmäßig sieht sie blindlings klarer als die scharfsichtigste Reflexion; instinktmäßig sieht sie was sie bewundern soll, wo sie sich hingeben soll. Hingebung ist das Eine, was das Weib hat, darum übernahm die Natur ihr Hüter zu sein. Daher kommt es, daß die Weiblichkeit erst durch eine Verwandlung zur Erscheinung kommt; sie entsteht indem die unendliche Sprödigkeit sich zu weiblicher Hingebung verklärt. Aber daß Hingebung das Wesen des Weibes ist, kehrt wieder in der Verzweiflung und in der Weise der Verzweiflung. In Hingebung hat sie sich selbst verloren und nur so ist sie glücklich; nur so ist sie, was sie ist; eine Frau, die glücklich ist ohne Hingebung, also ohne ihr Selbst hinzugeben — woran sie es immer hingeben mag — ist gänzlich unweiblich. Ein Mann giebt sich auch hin, und es ist ein trauriger Mann, der es nicht thut, aber sein Wesen ist nicht Hingebung und er bekommt auch sein Selbst nicht durch Hingebung, wie es in anderm Sinn bei der Frau ist, er hat sich selbst; er giebt sich hin, aber sein Selbst bleibt noch zurück als ein nüchternes Bewußtsein von der Hingebung, wogegen die Frau echt weiblich ihr Selbst in das wirft, woran sie sich hingiebt. Wird dies ihr genommen, so ist auch ihr Selbst fort, und ihre Verzweiflung ist, daß sie nicht sein will, was sie ist. So giebt der Mann sich nicht hin, sondern seine Verzweiflung

drückt sich aus darin, daß er sein will, was er ist, sich so, wie er ist, behaupten will.

So viel über das Verhältnis zwischen männlicher und weiblicher Verzweiflung. Doch muß man eingedenk sein, es ist hier nicht die Rede von Hingebung an Gott, oder die Rede von dem Verhältnis zu Gott, was erst im andern Abschnitt geschieht. Im Verhältnis zu Gott, worin ja der Unterschied zwischen Mann und Frau verschwindet, gilt für den Mann ebenso wie für die Frau, daß man durch die Hingebung zu sich selbst kommt. Dies gilt gleichermaßen für Mann und Frau, wenn auch in der Wirklichkeit die Frau oft durch einen Mann ihr Verhältnis zu Gott hat. — Die Verzweiflung aus Schwachheit hat zwei Erscheinungsformen.

1, Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches.

Dies ist die reine Unmittelbarkeit oder doch nur mit Reflexion bis zu einem gewissen Grade. Hier ist kein unendliches Bewußtsein von dem Selbst, von der Verzweiflung, noch davon, daß der eigne Zustand verzweifelt ist; die Verzweiflung ist bloß ein Leiden, ein Unterliegen unter dem äußern Druck; sie entsteht nicht von innen als Handlung. Es ist so zu sagen ein unschuldiger Mißbrauch der Sprache, ein Spiel mit Worten, wie wenn Kinder Soldaten spielen, daß in der Sprache der Unmittelbarkeit solche Worte vorkommen wie: Persönlichkeit und Verzweiflung.

Der Unmittelbare — insoweit es in der Wirklichkeit Unmittelbarkeit ohne alle Reflexioneu geben kann — lebt bloß im seelischen Gebiet; er ist sich selbst ein Etwas mit in dem Bereich der Zeitlichkeit und Weltlichkeit, da er unmittelbar

mit der Umgebung zusammenhängt und nur scheinbar etwas Ewiges in sich hat. Wünschend, begehrend, genießend oder leidend hängt solch ein Mensch unmittelbar mit dem Äußern zusammen, auch bei dem Begehren mehr Dativ als Nominativ, wie wenn ein Kind „mir, mir" ruft. Sein Gesichtspunkt ist: das Behagliche und das Unbehagliche; seine Begriffe: Glück, Unglück, Schicksal.

Nun geschieht es, daß solchem unmittelbaren Menschen etwas zustößt, was ihn zur Verzweiflung bringt; was sie hervorbringt, kommt also von außen, und die Verzweiflung ist ein bloßes Leiden. Durch einen „Schicksalsschlag" wird ihm geraubt, worin er sein Leben hat, er wird, wie man das nennt, unglücklich, und seine Unmittelbarkeit bekommt einen solchen Knick, daß sie sich nicht erholen kann; er verzweifelt. Oder, was man in der Wirklichkeit seltener sieht, aber was doch ganz in seiner Ordnung ist, diese Verzweiflung tritt bei dem ein, was der Unmittelbare ein allzugroßes Glück nennt; denn solche Unmittelbarkeit ist äußerst gebrechlich, und alles, was über das gewöhnliche Maß geht und Reflexion von ihr fordert, bringt sie zur Verzweiflung.

Also er verzweifelt; das heißt, in sonderbarer Verkehrung und vollkommener Mystification seiner selbst nennt er es Verzweiflung. Aber Verzweiflung ist der Verlust des Ewigen — und von diesem Verlust redet er ja nicht und träumt er auch nicht. Verlust des Irdischen ist für sich kein Verzweifeln, und doch redet er davon und nennt es so. Doch hat er in gewissen Sinn recht, aber in einem Sinn, von dem er nichts weiß. Es ist wie wenn einer dasteht mit dem Rücken gegen das Rathaus und grade aus zeigt und spricht: Dort

liegt das Rathaus; der Mensch hat ganz recht, es liegt da — wenn er sich umkehrt.

Inzwischen geht die Zeit hin. Kommt Hilfe von außen, wird der Wunsch erfüllt, findet er Ersatz, so lebt er wieder auf, er beginnt wieder, wo er aufhörte; eine Persönlichkeit war er nicht und wird er nicht, aber er lebt nun weiter fort unmittelbar wie zuvor. Kommt keine äußere Hilfe, so geschieht in der Wirklichkeit meist etwas anderes. Er lebt doch wieder auf, aber sagt „er würde niemals wieder er selber." Er bekommt nun was man so nennt: etwas Verstand vom Leben, d. h. er lernt die andern Menschen nachäffen, wie die es machen im Leben — und so lebt er nun auch hin. In der Christenheit ist er zugleich Christ, geht jeden Sonntag in die Kirche, hört und versteht den Prediger, ja die verstehen einander, er stirbt, der Prediger führt ihn für 15 M. in die Ewigkeit ein, aber ein Selbst war er nicht, ein Selbst wird er nicht.

In dieser Form der Verzweiflung will man also nicht sein, was man ist, oder noch niedriger: man will nicht ein Selbst sein, oder am allerniedrigsten: man will ein Andrer sein als man ist, man wünscht sich ein andres Selbst. Die Unmittelbarkeit hat eigentlich kein Selbst, sie kennt sich selbst nicht und kann sich also auch nicht wiedererkennen; es endet daher gern im Abenteuerlichen. Bei seinem Verzweifeln hat der Unmittelbare nicht einmal Bewußtsein genug zu wünschen oder zu träumen, daß er geworden wäre, was er nicht wurde. Er hilft sich dann in andrer Weise: er wünscht ein Andrer zu sein. Davon kann man sich leicht überzeugen durch Beobachtung unmittelbarer Menschen. Im Augenblick der Verzweiflung liegt ihnen kein Wunsch so nahe, als der, ein An-

drer geworden zu sein oder zu werden. Man kann in solchem Fall niemals lassen über einen solchen Verzweifelte n zu lächeln, der trotz seiner Verzweiflung menschlich gesprochen so sehr unschuldig ist. Meist ist ein solcher Verzweifelter unendlich komisch. Man denke sich eine Persönlichkeit (und nächst Gott ist nichts so ewig wie eine Persönlichkeit) und dann daß eine Persönlichkeit den Einfall bekommt, ob es nicht möglich wäre, daß sie ein Andrer würde — als sie selbst. Und doch liebt ein solcher Verzweifelter, dessen einzigster Wunsch diese unsinnigste von allen unsinnigen Verwandlungen ist, er liebt sich einzubilden, dieses Changement könnte eben so leicht vor sich gehen, wie ein Wechsel des Anzugs. Denn der Unmittelbare kennt sich selbst nicht, er kennt ganz buchstäblich sich selbst nur am Anzug, er kennt, und das ist wieder das unendlich Komische, die Persönlichkeit nur an der Äußerlichkeit. Es giebt nicht leicht eine lächerlichere Verwechslung, denn die Persönlichkeit ist grade unendlich verschieden von ihrer Äußerlichkeit. Man erzählt von einem Bauer; der kam zur Hauptstadt und hatte so viel Geld, daß er sich Strümpfe und Schuhe kaufen konnte, und doch noch so viel übrig behielt, daß er sich voll trinken konnte. Als er berauscht den Heimweg suchte, blieb er mitten auf der Landstraße liegen und schlief ein. Da kam ein Wagen gefahren, und der Kutscher rief ihm zu, er sollte sich bei Seite machen, sonst führe er ihm über die Beine. Der betrunkene Bauer erwachte, sah nach seinen Beinen, und da er sie wegen der neuen Schuh und Strümpfe nicht kannte, sagte er: fahr nur zu, das sind nicht meine Beine. So komisch ist auch der Unmittelbare, wenn er in seiner Weise verzweifelt, und sich wünscht ein

Andrer zu sein, da er sich selbst nicht kennt. Ja wie, wenn er ein Anderer würde — ob er sich wol wieder erkennt?

Hat die Unmittelbarkeit etwas Reflexion in sich, so gestaltet sich die Verzweiflung etwas anders. Hier giebt es etwas mehr Bewußtsein von dem Selbst und damit auch von dem Wesen der Verzweiflung, ebenso davon daß der eigne Zustand Verzweiflung ist; es ist also etwas Sinn darin, wenn ein solcher Mensch sich verzweifelt nennt: aber die Verzweiflung ist wesentlich Schwachheit, ein Leiden; ihre Form: daß er verzweifelt nicht sein will, was er ist.

Der Fortschritt zeigt sich gleich darin, daß hier die Verzweiflung nicht immer, wie vorher, durch einen Schicksalsschlag, durch ein Begegnis entsteht, sondern auch durch die eigne Reflexion veranlaßt werden kann, und also nicht ein bloßes Leiden und Unterliegen, sondern bis zu einem gewissen Grade Selbstwirksamkeit und Handlung ist. In der Reflexion ist ein Besinnen auf das eigne Selbst, worin die Persönlichkeit auf sich selbst aufmerksam wird und sich von der Umgebung und der Außenwelt und ihrer Einwirkung unterscheidet. Aber dies ist hier nur bis zu einem gewissen Grade. Wenn nun der Mensch mit einem gewissen Grade von Reflexion seine Persönlichkeit erfaßt, so stößt er vielleicht auf eine Schwierigkeit in der Zusammensetzung seines Wesens oder in dessen Notwendigkeit. Vor dieser Schwierigkeit schrickt er zurück. Oder es begegnet ihm etwas, was mit seiner Unmittelbarkeit stärker zusammenstößt, als seine Reflexion gethan hat; oder seine Phantasie entdeckt eine Möglichkeit, die, wenn sie einträte, seine Unmittelbarkeit vernichten würde.

So verzweifelt er aus Schwachheit nicht aus Selbstbehauptung, aber mit Hilfe seiner Reflexion macht er doch einen

Versuch sein Selbst zu wahren. Er wird nicht so vom Schlage getroffen wie der ganz Unmittelbare, er versteht mit Hilfe seiner Reflexion, daß man viel verlieren kann ohne sich selbst zu verlieren; er ist im Stande dazu, und warum? weil er bis zu einem gewissen Grade seine Persönlichkeit von der Außenwelt abgesondert hat, weil er eine dunkle Vorstellung davon hat, daß doch etwas Ewiges in der Persönlichkeit sein muß. Aber vergebens kämpft er so, wenn die Schwierigkeit auf die er gestoßen ist, einen Bruch mit der ganzen Unmittelbarkeit fordert; dazu hat er nicht die ethische Reflexion und kein Bewußtsein von dem Vorwärtsschreiten in der Entwicklung, worin eine Persönlichkeit ihr wirkliches Selbst mit seinen Schwierigkeiten und Vorzügen aufnimmt und ausgestaltet zu dem wahren Selbst.

Er verzweifelt also, doch hält er dabei das Verhältnis zu seinem Selbst aufrecht, ihm fällt nicht das Lächerliche ein, daß er ein Andrer sein möchte; so weit hat ihn die Reflexion an sein Selbst geknüpft. Es geht ihm indeß mit seinem Selbst, wie sich ein Mensch zu seiner Wohnung stellen kann — und es ist komisch genug, wenn ein Mensch zu seinem Selbst in so wenig festem Verhältnis steht, wie zu seiner Wohnung. Es ist bei ihm wie wenn einem seine Wohnung verleidet ist, weil es darin raucht, oder sonst etwas im Wege ist, aber der sie doch noch als seine Wohnung betrachtet, wenn er sie auch verläßt, indem er darauf rechnet, daß es vorüber geht. So heißt es bei solchem Verzweifelnden „er darf nicht zu sich selbst kommen", so lange der Anstoß besteht; aber es geht wol vorüber, es ändert sich vielleicht, die düstre Möglichkeit wird wol vergessen. Inzwischen kommt er so zu sagen nur dann und wann einmal auf Besuch zu sich selbst, um nachzusehen ob

die Veränderung nicht eingetreten ist. Und so bald sie eingetreten ist, zieht er wieder heim „ist wieder er selbst“ wie er sagt, doch bedeutet das nur, daß er wieder beginnt, wie er aufhörte; er war „bis zu einem gewissen Grade“ ein Selbst und wurde auch nicht mehr.

Tritt aber keine Veränderung ein, so hilft er sich auf andre Weise. Er biegt ganz ab von der Richtung nach innen, während er doch auf diesem Wege vorwärtsschreiten mußte, um in Wahrheit eine Persönlichkeit zu werden. Die ganze Frage nach dem Selbst im tieferen Sinn wird wie eine blinde Thür im Hintergrunde seiner Seele, hinter der nichts ist. Er versteht nun unter seinem Selbst, was ihm an Gaben, Talenten usw. gegeben ist; dies nimmt er auf jedoch mit der Richtung nach außen, für das Leben, das wirkliche, das wirksame Leben, wie man das nennt. Mit dem Bischen Reflexion, das er in sich hat, geht er sehr vorsichtig um; er fürchtet es könnte wieder heraufkommen, was im Hintergrunde ist. So glückt es ihm dies nach und nach zu vergessen; im Lauf der Jahre findet er es dann fast lächerlich, besonders wenn er in Gesellschaft mit andern tüchtigen und thätigen Männern ist, die Sinn und Brauchbarkeit für das wirkliche Leben haben. Charmant. Er ist nun, wie es im Roman heißt, bereits seit mehreren Jahren glücklich verheiratet, ein thätiger und unternehmender Mann, Vater und Bürger, vielleicht sogar ein großer Mann; daheim in seinem Hause nennen die Dienstboten ihn „Er selbst“, in der Stadt ist er unter den Honoratioren; er hat persönliches Ansehn oder seine Person genießt Ansehn; allem Ansehn nach zu urteilen ist er eine Persönlichkeit. In der Christenheit ist er Christ (ganz wie er im Heidentum Heide und in Holland Holländer sein würde), und einer von

den gebildeten Christen. Die Frage von der Unsterblichkeit hat ihn oft beschäftigt, und mehr als einmal hat er den Geistlichen gefragt, ob es eine solche Unsterblichkeit gäbe, ob man sich wirklich wieder erkennen werde; was ja auch für ihn von ganz besonderem Interesse ist, da er kein Selbst hat.

Es ist unmöglich diese Art Verzweiflung wahr darzustellen ohne einen Zusatz von Satire. Das Komische ist, daß er will davon reden, er sei verzweifelt gewesen; das Fürchterliche ist, daß sein Zustand, nachdem er, wie er meint, die Verzweiflung überwunden hat, grade verzweifelt ist. Es ist sehr komisch, daß der in der Welt so sehr gepriesenen Lebensklugheit und all den unendlichen Massen von guten Ratschlägen und klugen Wendungen, all dem sich Schicken in die Zeit und sich Fügen in sein Schicksal, und dem Uebergeben der Vergessenheit ein vollkommener Unverstand in Bezug darauf zu Grunde liegt, wo die Gefahr eigentlich ist, und welches eigentlich die Gefahr ist. Aber dieser Unverstand im Ethischen ist wieder das Fürchterliche.

Die Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches ist die gewöhnlichste, und besonders in dieser letzten Form mit etwas Reflexion. Je mehr die Verzweiflung durchreflektirt ist, um so seltener kommt sie in der Welt vor. Es giebt sehr wenig Menschen, die auch nur einigermaßen ein Leben im Geist führen; ja es sind auch nicht sehr viele, die sich an diesem Leben versuchen; und von denen die es thun, springen die Meisten bald ab. Sie haben das Fürchten nicht gelernt und auch nicht das Sollen, in der Weise wie es gleichgiltig, unendlich gleichgiltig macht gegen das, was auch geschehen mag. Sie können es daher nicht ertragen, daß Sorgen um seine Seele und Trachten nach einem Leben im Geist

in der Welt wie Zeitverderb aussieht, ja wie unverantwortliche Zeitverschwendung, die womöglich von dem bürgerlichen Gesetz gestraft werden müßte und in jedem Fall mit Spott und Verachtnng gestraft wird wie eine Art Verräterei gegen die Menschen, und wie ein trotziger Wahnsinn, der unsinnig die Zeit mit Nichts ausfüllt. Es giebt daher wol einen Augenblick in ihrem Leben, ach und dies ist ihre beste Zeit, wo sie doch beginnen die Richtung nach innen einzuschlagen. Sie kommen ungefähr bis zu den ersten Schwierigkeiten, da biegen sie ab; es ist ihnen als führte dieser Weg in eine trostlose Wüste — „und rings umher liegt schöne grüne Weide". Da wenden sie sich hin und vergessen bald jene beste Zeit ihres Lebens, ach, und vergessen sie als wäre es eine Kinderei gewesen. Die sind zugleich Christen — beruhigt von den Geistlichen über ihre Seligkeit. Wie gesagt, diese Verzweiflung ist die gewöhnlichste, und sie ist so gewöhnlich, daß man sich daraus die ziemlich allgemeine Ansicht erklären kann, daß die Verzweiflung nur in jungen Jahren vorkomme, aber sich nicht finde bei den gesetzten Männern, die zu Mündigkeit und Verstand gekommen sind. Das ist ein verzweifelter Irrtum, der übersieht, daß die meisten Menschen in ihrem ganzen Leben wesentlich nicht weiter kommen, als sie schon in Kindheit und Jugend waren; sie bleiben in Unmitttelbarkeit mit dem Zusatz einer kleinen Dosis Reflexion. Nein, Verzweiflung ist wahrlich nicht etwas, das nur bei Jünglingen vorkommt, und dem man ohne weiteres entwächst — „wie man einer Illusion entwächst". Aber auch dieses thut man ja nicht, obwol man töricht genug ist es zu meinen. Denn man kann oft genug Männer und Frauen und Greise treffen, die ebenso kindische Illusionen haben, wie nur ein

Jüngling. Man übersieht nur meist, daß es zwei Arten der Illusion giebt, die der Hoffnung und die der Erinnerung. Die Jugend hat die Illusion der Hoffnung, das höhere Alter die der Erinnerung, aber meint dabei, es gäbe nur eine Illusion der Hoffnung. Und von dieser wird freilich der Ältere nicht geplagt, dagegen aber von der Einbildung, daß er von einem höheren, illusionsfreieren Standpunkt auf die Einbildungen des Jünglings herabsehe. Die Jugend hofft das Außerordentliche von dem Leben und von sich selbst; zum Ersatz dafür sind die Älteren oft stark an Einbildung in der Erinnerung an ihre Jugend. Eine ältere Frau, die vermeintlich alle Illusionen aufgegeben hat, ist oft eben so phantastisch in Einbildung, wie nur irgend ein junges Mädchen, in ihrer Erinnerung daran, wie sie als junges Mädchen war, wie glücklich, wie schön. Dieses fuimus, welches man so oft bei Älteren hört, ist ebenso voll von Illusion wie die Zukunftsträume der Jugend; sie lügen oder dichten beide.

Aber ganz anders verzweifelt ist der Fehlgriff, daß nur in der Jugend Verzweiflung vorkomme. Es ist überhaupt eine große Thorheit und völlige Verkennung dessen, daß der Mensch Geist ist und nicht bloß eine Tierart, wenn man meint, es gehe so leicht mit Glauben und Weisheit, daß sie ohne weiteres mit den Jahren kämen, wie die Zähne, der Bart und desgl. Nein, wozu man auch so ohne weiteres kommen mag: sicherlich nicht zu Glauben und Weisheit. Die Sache ist vielmehr diese: mit den Jahren kommt man nicht ohne weiteres zu Etwas, dies zu meinen ist die ärgste Verkennung des Geistes, aber es geschieht sehr leicht, daß man mit den Jahren etwas verliert. Mit den Jahren verliert man vielleicht das Bischen Leidenschaft, Gefühl, Phantasie, das Bischen Inner-

lichkeit, das man hatte, und gerät ohne weiteres (das geht ganz von selbst) in die triviale Verständigkeit des Lebens. Diesen Zustand, der freilich mit den Jahren gekommen ist, sieht man nun verzweifelter Weise für einen Fortschritt an, man hält sich nun überzeugt (und in satirischem Sinn ist auch nichts gewisser) daß es einem nun niemals einfallen könnte zu verzweifeln — nein, so einer hat sich freilich gesichert, denn er ist verzweifelt, geistlich verzweifelt, er hat ja sich selbst verloren. Warum liebte wol sonst Sokrates die Jünglinge, als weil er die Menschen kannte.

Und geschieht es nicht, daß der Mensch mit den Jahren in die trivialste Art von Verzweiflung hinsinkt, entwickelt er sich wirklich mit den Jahren, reift in ihm das Bewußtsein eine ewig angelegte Persönlichkeit zu sein, so kann er vielleicht in einer höhern Form verzweifeln. Und entwickelt er sich nicht wesentlich mit den Jahren, während er doch auch nicht ganz in das Triviale versinkt, bleibt er also ungefähr ein junger Mensch, ein Jüngling, obschon er Mann und Vater geworden ist und graue Haare hat, so bleibt er ja auch ebenso wie ein Jüngling der Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches ausgesetzt.

Ein Unterschied kann wol sein zwischen der Verzweiflung eines solchen Älteren und der eines Jünglings, aber kein wesentlicher sondern ein rein zufälliger. Der Jüngling verzweifelt über das Zukünftige (wie ein Präsens in futuro); es ist etwas Bevorstehendes, das er nicht übernehmen, worunter er nicht sein Wesen ausdrücken will. Der Ältere verzweifelt über das Vergangene (wie ein Präsens in praeterito), das nicht mehr und mehr in der Vergangenheit verschwinden will — denn dann verzweifelt er nicht, da ihm glückt, es ganz zu vergessen.

Dieses Vergangene ist vielleicht etwas, was die Reue erfassen müßte. Aber sollte die Reue aufkommen, so müßte er erst gründlich verzweifeln, so müßte erst das Geistesleben vom Grunde aus durchbrechen. Aber verzweifelt wie er ist, wagt er es nicht zu solcher Entscheidung kommen zu lassen. Da bleibt er stehen, und die Zeit geht hin — es sei denn daß es ihm glückte durch Vergessen es zu heilen und so — sein eigner Hehler zu werden, anstatt zu bereuen. Aber wesentlich bleibt solche Verzweiflung unverändert, es kommt zu keiner Umwandlung, in der das Bewußtsein von dem Ewigen in der Persönlichkeit so durchbricht, daß der Kampf beginnen könnte, der entweder die Verzweiflung zu einer höheren Form steigert, oder zum Glauben führt.*

Aber ist nicht doch ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden bisher als gleichbedeutend gebrauchten Ausdrücken: verzweifeln über das Irdische oder über etwas Irdisches? Ja, das ist es. Indem der Mensch mit unendlicher Leidenschaft über etwas Irdisches verzweifelt, macht er durch seine Leidenschaft dies Etwas zu dem Irdischen im ganzen. Es ist unmöglich, wirklich alles Irdischen beraubt zu werden oder es zu verlieren; nur in der Vorstellung kommt es dazu. Der Mensch vergrößert also zunächst den wirklichen Verlust unendlich, und dann verzweifelt er über das Irdische im Ganzen. Sobald man aber diesen Unterschied wesentlich geltend macht, so macht man auch einen wesentlichen Fortschritt in dem Be-

* Wie solche Verzweiflung offenbar werden kann, davon spricht die „Leiligheds-Tale" von 1847 S. 22. Wenn Alles vergessen ist, und keine innerliche Bekümmerung da ist, welche die Schuld in sich bewahrt — und dann die längst vergessene Schuld zur Sprache kommt und alles einstürzt, was darüber aufgebaut war! A. B.

wußtsein von dem Selbst. Die Verzweiflung über das Irdische ist dann ein erster Ausdruck für die folgende Form.

2. Verzweiflung an dem Ewigen oder über sich selbst.

Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches ist ja eigentlich auch Verzweiflung an dem Ewigen und über sich selbst, soweit es eben in Wahrheit Verzweiflung ist; denn dies ist ja die Formel für alle Verzweiflung. Und deshalb ist es sprachlich richtig zu sagen: verzweifeln über das Irdische und an dem Ewigen. Man verzweifelt über das, was einen in Verzweiflung bringt: über sein Unglück, über das Irdische, über den Verlust des Vermögens usw., aber an dem, was, richtig verstanden, einen aus der Verzweiflung befreit: an dem Ewigen, an seiner Rettung, an der eignen Kraft usw. Bei dem Selbst sagt man beides: verzweifeln über und an sich selbst, weil in der Zusammensetzung des Selbst Beides liegt, der Anlaß der Verzweiflung und die Möglichkeit ihrer Überwindung. Und dies ist die Dunkelheit, welche sich in allen niederen Formen der Verzweiflung und fast bei jedem Verzweifelten sich findet, daß er so leidenschaftlich deutlich sieht und weiß, worüber er verzweifelt, aber ihm ganz entgeht, woran er verzweifelt. Grade diese Erkenntnis ist Bedingung für die Heilung, und rein philosophisch könnte es eine spitzfindige Frage werden, ob es möglich sei, daß einer verzweifelt mit dem vollkommenen Bewußtsein von dem, woran er verzweifelt.

Der Verzweifelte, von dem vorher die Rede war, ist nicht aufmerksam auf das, was so zu sagen auf der Rückseite geschieht: Er meint über etwas Irdisches zu verzweifeln und redet beständig von dem, worüber er verzweifelt, und doch

verzweifelt er an dem Ewigen; denn daß er dem Irdischen so großen Wert beilegt, ist ja grade Verzweiflung an dem Ewigen. Versteht er nun selbst, daß es Schwachheit ist, sich das Irdische so zu Herzen zu nehmen, daß es Schwachheit ist zu verzweifeln, so ist das ein erheblicher Fortschritt. Es ist nicht mehr so sehr Verzweiflung aus Schwachheit als über seine Schwachheit. Er hat ein Bewußtsein von seiner Schwachheit, aber anstatt nun richtig abzubiegen von der Verzweiflung zum Glauben, indem er sich vor Gott unter seine Schwachheit demütigt: vertieft er sich in Verzweiflung und verzweifelt über seine Schwachheit. Damit wendet sich der ganze Gesichtspunkt; er wird sich nun deutlicher seiner Verzweiflung bewußt, daß er an dem Ewigen verzweifelt; er verzweifelt über sich selbst, daß er schwach genug sein konnte dem Irdischen eine so große Bedeutung beizulegen, was für ihn nun der verzweifelte Ausdruck dafür wird, daß er das Ewige und sich selbst verloren hat.

Hier ist Vertiefung des Bewußtseins. Denn Verzweiflung am Ewigen ist unmöglich ohne das Bewußtsein, daß etwas Ewiges in dem Selbst ist, oder daß man etwas Ewiges in sich gehabt habe. Und verzweifelt man über sich selbst, so muß man sich ja auch bewußt sein ein Selbst zu haben, da man ja darüber verzweifelt und nicht über etwas Irdisches. Auch ist hier tieferes Bewußtsein von dem Wesen der Verzweiflung, denn ihr Wesen ist ja ganz richtig, daß man das Ewige und sich selbst verloren hat. Selbstverständlich ist auch das Bewußtsein davon, daß der eigne Zustand Verzweiflung ist, deutlicher entwickelt. Ferner ist hier die Verzweiflung nicht bloß ein Leiden, sondern eine Handlung. Denn wenn das Irdische weggenommen wird und man ver-

zweifelt, so ist es als käme die Verzweiflung von außen, obschon sie immer von dem Selbst kommt; aber wenn man über diese seine Verzweiflung verzweifelt, so kommt diese neue Verzweiflung indirekt-direkt von dem Selbst, als Gegendruck (Reaction); darin verschieden vom Trotz, der direkt von dem Selbst kommt. Endlich ist hier noch in einem andern Sinn ein Fortschritt. Denn grade weil diese Verzweiflung intensiver ist, so ist sie in gewissem Sinn der Rettung näher. Eine solche Verzweiflung wird schwerlich vergessen, dazu ist sie zu tief; aber überall wo die Verzweiflung offen gehalten wird, ist auch die Möglichkeit der Rettung.

Doch gehört auch diese Art der Verzweiflung unter die Formel, daß man verzweifelt nicht sein will, was man ist. Wie wenn ein Vater seinen Sohn enterbt, so will solcher Mensch sich selbst nicht anerkennen, nachdem er so schwach gewesen ist. Man kann in verzweifelter Weise diese Schwachheit nicht vergessen, man haßt in gewisser Weise sich selbst, man will sich nicht gläubig demütigen unter seine Schwachheit um so sich selbst wieder zu gewinnen, nein, man will so zu sagen nichts von sich hören, nichts von sich selbst wissen. Aber durch Vergessen sich zu helfen, davon kann doch nicht die Rede sein, auch nicht von einem Flüchten in die Geistlosigkeit, um dann Mensch und Christ zu sein wie andre Menschen und Christen; nein, dazu ist das Selbst zu sehr zum Bewußtsein seiner selbst gekommen. Wie es oft dem Vater geht, der den Sohn enterbte, daß ihm diese That nur wenig hilft, er kommt damit doch nicht los von dem Sohne, wenigstens nicht sein Gedanke; wie es so oft geht mit den Verwünschungen einer Verlassenen über den Gehaßten (und doch

Geliebten): sie helfen nicht viel, sie fesseln beinahe nur mehr — so geht es dem verzweifelten Selbst mit sich selbst.

Diese Verzweiflung gehört zu den Arten, die seltner in der Welt vorkommen. Jene blinde Thür, von welcher vorher die Rede war, hinter welcher nichts war, ist hier eine wirkliche Thür, aber freilich vorsorglich verschlossen, und hinter ihr sitzt das Selbst und füllt die Zeit damit aus, daß es nicht sein will, was es ist, und ist doch Selbst genug um sich selbst zu lieben. Das nennt man Verschlossenheit. Und von nun an haben wir von der Verschlossenheit zu reden, welche der grade Gegensatz zur Unmittelbarkeit ist, und unter andern auch eine große Verachtung für dieselbe hat, vom Gesichtspunkt des Denkens aus.

Aber ist solch ein Mensch in der Wirklichkeit da; ist er nicht aus der Wirklichkeit in die Einöde, in das Kloster, in das Irrenhaus geflüchtet; ist er ein wirklicher Mensch, trägt er sich wie die Andern, oder trägt er denselben Überrock wie Andere? Ja gewiß, warum nicht! Aber in sein Geheimnis mit dem Selbst weiht er keinen ein, nicht eine Seele, dazu fühlt er keinen Drang, oder er hat gelernt ihn zu bezwingen; hör ihn nur selbst reden: „Es sind auch nur die rein unmittelbaren Menschen — welche hinsichtlich des Geistes ungefähr auf demselben Punkte stehen, wie das Kind in der ersten Lebenszeit, wo es mit einer ganz liebenswürdigen Ungenirtheit alles von sich gehen läßt — es sind nur die rein unmittelbaren Menschen, die gar nichts bei sich behalten können. Das ist diese Art von Unmittelbarkeit, die oft mit großer Prätension sich rühmt „wahr zu sein, ein wahrer Mensch und ganz wie man ist“, was grade ebenso wahr ist, wie es Unwahrheit ist, wenn ein Erwachsener nicht gleich einem leiblichen

Bedürfnis nachgiebt. Jede bloß ein klein bischen reflektirte Persönlichkeit, hat doch eine Ahnung von dem Beherrschen des Selbst.“ Und unser Verzweifelter ist in der That verschlossen genug, um jeden Dritten, also Jeden, von sich und seinem Innern fernzuhalten, während er nach außen ganz „ein wirklicher Mensch“ ist. Er ist ein studierter Mann, Mann, Vater, sogar ein ungewöhnlich tüchtiger Beamter, ein respektabler Vater, behaglich im Verkehr, sehr mild gegen seine Frau, die Fürsorglichkeit selbst gegen seine Kinder. Und Christ? — nun ja, das ist er doch auch; indessen vermeidet er am liebsten davon zu reden, wenn er auch gerne sieht und mit einer gewissen wehmütigen Freude, daß seine Frau zu ihrer Erbauung sich fromm beschäftigt; in die Kirche geht er selten, weil es ihm vorkommt, als wüßten die meisten Geistlichen nicht, wovon sie reden. Er macht eine Ausnahme mit einem ganz einzelnen Prediger; von dem räumt er ein, daß er wisse, wovon er redet; aber ihn wünscht er aus einem andern Grunde nicht zu hören: er fürchtet, es möchte ihn zu weit führen. Dagegen fühlt er nicht selten einen Drang zur Einsamkeit; sie ist ihm ein Lebensbedürfnis, zuweilen wie das Atmen, zu andern Zeiten wie der Schlaf. Daß er dieses Lebensbedürfnis mehr hat als die meisten Leute, ist ja auch ein Zeichen davon, daß er eine tiefere Natur ist. Ueberhaupt ist der Drang zur Einsamkeit ein Zeichen dafür, daß doch Geist im Menschen ist, und der Maßstab dafür, was von Geist in ihm ist. „Die bloß geschwätzigen Un- und Mit-Menschen fühlen so wenig Drang zur Einsamkeit, daß sie wie Gesellschaftsvögel gleich sterben, wenn sie bloß einen Augenblick allein sein sollen. Wie die kleinen Kinder in Schlaf gelullt werden müssen, so brauchen diese Gesellschaftsvögel beruhigendes Geplauder um

essen, trinken, schlafen, beten und sich verlieben zu können. Aber im Altertum wie im Mittelalter war man doch aufmerksam auf den Drang zur Einsamkeit und hatte Respekt vor dem, was er bedeutet; in der beständigen Gesellschaftlichkeit unsrer Zeit scheut man in dem Grade die Einsamkeit, daß man (o vortreffliches Epigramm!) sie zu nichts anderem zu brauchen weiß, als zur Strafe für Verbrecher. Doch es ist wahr, in unsern Zeiten ist es ja ein Verbrechen Geist zu haben, da ist es auch in seiner Ordnung, daß Solche, die Liebhaber der Einsamkeit, mit den Verbrechern in eine Klasse kommen.

Der verschlossene Verzweifelte lebt da hin gleichsam stundenweise. Wenn er in diesen Stunden auch nicht für die Ewigkeit lebt, so hat er doch etwas mit dem Ewigen zu schaffen; er ist beschäftigt mit seinem Selbst und seinem Verhältnis zu sich selbst: aber er kommt eigentlich nicht weiter. Wenn es dann gethan ist, wenn der Drang zur Einsamkeit gestillt ist, so geht er gleichsam aus, selbst wenn er nach Hause geht und mit Frau und Kindern verkehrt. Was ihn als Ehemann so mild und als Vater so fürsorglich macht, ist außer seiner natürlichen Gutmütigkeit und seinem Pflichtgefühl, das Eingeständnis seiner Schwachheit, welches er in seinem verschlossenen Innern sich selbst gemacht hat.

Wäre es möglich Mitwisser seiner Verschlossenheit zu werden, und man wollte dann zu ihm sagen, es ist ja Stolz, Du bist ja eigentlich stolz auf Dein Selbst: so würde er das wol kaum einem zugestehen. Wenn er dann allein mit sich selbst ist, würde er wol zugestehen, daß etwas daran ist, aber die Leidenschaftlichkeit, mit welcher sein Selbst seine Schwachheit aufgefaßt hat, würde ihm bald wieder einbilden

5*

daß es unmöglich Stolz sein könne, da er ja grade über seine Schwachheit verzweifle — ganz als wäre es nicht grade Stolz, daß er ein so ungeheures Gewicht auf die Schwachheit legt; ganz als wäre es nicht weil er auf sein Selbst stolz sein will, daß er das Bewußtsein seiner Schwachheit nicht aushalten kann. — Wollte man zu ihm sagen: „es ist eine eigentümliche Verwicklung, ein sonderbarer Knoten; denn das ganze Unglück liegt eigentlich in der Weise, wie der Gedanke sich verschlingt; sonst ist es sogar normal, es ist ja grade der Weg, den Du gehen sollst, Du sollst durch die Verzweiflung an Deinem Selbst zu dem wahren Sein kommen. Du hast ganz recht mit der Schwachheit, aber darüber sollst Du nicht verzweifeln; das Selbst muß ja gebrochen werden, um zu sich selbst zu kommen, unterlaß nur darüber zu verzweifeln" — wollte man so zu ihm reden, so würde er es in einem leidenschaftslosen Augenblick verstehen, aber bald würde die Leidenschaftlichkeit wieder fehl sehen, und dann macht er wieder die Wendung verkehrt, hinein in Verzweiflung.

Wie gesagt, solche Verzweiflung ist seltener in der Welt. Bleibt sie nun nicht auf diesem Punkte stehen, bloß auf der Stelle marschierend; und auf der andern Seite, tritt bei ihm keine Umänderung ein, durch die er auf den richtigen Weg kommt hin zum Glauben: so wird sich eine solche Verzweiflung entweder zu höherer Form steigern, während sie Verschlossenheit bleibt, oder sie bricht durch nach außen und vernichtet die äußere Umkleidung, in welcher solch ein Verzweifelter hinlebt als in einem Inkognito. Im letzteren Fall wird er sich ins Leben stürzen, vielleicht in die Zerstreuung großer Unternehmungen, er wird ein unruhiger Geist werden, dessen Dasein Spuren genug hinterläßt, ein unruhiger Geist,

der vergessen will, und da es drinnen zu stark lärmt, gehören starke Mittel dazu, ob auch von andrer Art als Richard III. anwendet, um die Verwünschungen der Mutter nicht zu hören. Oder er wird das Vergessen suchen in der Sinnlichkeit, vielleicht in Ausschweifungen; er will verzweifelt zurück zur Unmittelbarkeit, aber beständig mit dem Bewußtsein von dem Selbst, das er nicht sein will. Im ersteren Fall, wenn die Verzweiflung sich steigert, wird sie Trotz, und dann wird offenbar, wie viel Unwahrheit in dem Reden von Schwachheit lag, es wird offenbar, wie dialektisch richtig es ist, daß Verzweiflung über die eigne Schwachheit der erste Ausdruck für Trotz ist.

Doch laß uns zum Schluß noch einmal auf den Verschlossenen achten, der in Verschlossenheit auf der Stelle marschiert. Wird diese Verschlossenheit absolut bewahrt, so wird der Selbstmord die Gefahr sein, die ihm zunächst liegt. Die Menschen, wie sie meist sind, haben natürlicher Weise keine Ahnung von dem, was ein solcher Verschlossener zu tragen vermag; bekämen sie es zu wissen, so würden sie erstaunen. Aber der Selbstmord ist die Gefahr für den absolut Verschlossenen. Redet er dagegen zu einem, öffnet er sich einem einzigen Menschen, so ist er aller Wahrscheinlichkeit nach so weit entlastet, oder so weit herabgestimmt, daß seine Verschlossenheit nicht zum Selbstmord führt. Eine solche Verschlossenheit mit einem Mitwisser ist einen ganzen Ton milder als die absolute. Er wird also wahrscheinlich dem Selbstmord entgehen. Doch kann es auch geschehen, daß er grade darüber verzweifelt, daß er sich einem Andern geöffnet hat; es ist ihm, als wäre es doch unendlich besser gewesen in Verschwiegenheit auszuhalten, als einen Vertrauten zu haben.

Dann kann doch ein Selbstmord die Folge sein. Dichterisch würde die Katastrophe, wenn man ihn sich als Kaiser oder König denkt, auch so zu bilden sein, daß er den Vertrauten töten ließe. Man könnte sich einen solchen dämonischen Tyrannen denken, welcher den Drang fühlte, mit einem Menschen von seiner Qual zu reden, und so nach und nach eine Menge Menschen verbrauchte; denn sein Vertrauter werden ist der gewisse Tod: sobald der Tyrann sich gegen ihn ausgesprochen hat, wird er getötet. — Das wäre eine Aufgabe für einen Dichter, diesen qualvollen Selbstwiderspruch in einem Dämonischen darzustellen, daß er einen Vertrauten nicht entbehren und doch auch nicht ertragen kann.

b. Verzweifelt sein wollen, was man ist, Trotz.

Diese Form kann man also, wie gesagt wurde, im Unterschied zu der vorigen, die der Männlichkeit nennen. Sie ist dem entsprechend auch Verzweiflung unter dem Gesichtspunkt des Geistes.

Die bisher beschriebene Verzweiflung war die über die eigne Schwachheit, da der Verzweifelte nicht sein will, was er ist. Aber geht man dialektisch einen einzigen Schritt weiter, kommt man zu dem Bewußtsein davon, warum man nicht sein will, was man ist, warum man sein Wesen nicht auf sich nehmen will, so schlägt es um, so ist der Trotz da, denn dann ist es grade weil man in verzweifelter Weise sein will, was man ist, sich selbst so wie man ist, behaupten will.

Zuerst kommt die Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches, dann die Verzweiflung an dem Ewigen, über sich selbst. Dann kommt der Trotz, der eigentlich Verzweiflung vermöge des Ewigen ist und der verzweifelte Mißbrauch des Ewigen ist, das im Menschen ist, um in ver-

zweifelter Weise sich zu behaupten. Aber grade weil es eine Verzweiflung vermöge des Ewigen ist, liegt in gewissem Sinn das Wahre sehr nahe; und grade weil das Wahre sehr nahe liegt, ist es unendlich weit fort. Die Verzweiflung, welche der Durchgang zum Glauben ist, geschieht auch vermöge des Ewigen; vermöge des Ewigen hat das Selbst Mut dazu sich selbst zu verlieren um sich selbst zu gewinnen; hier dagegen will es nicht damit beginnen, daß es sich aufgiebt, sondern will sich behaupten.

In dieser Form der Verzweiflung ist ein gesteigertes Bewußtsein über das Selbst, als stärkeres Bewußtsein von dem Wesen der Verzweiflung und von dem eignen verzweifelten Zustand; hier ist sich die Verzweiflung bewußt eine That zu seiu, die nicht von außen kommt als ein Leiden unter dem Druck der Außenwelt, sie kommt direkt von dem Selbst. Und darum ist der Trotz eine neue Stufe im Vergleich mit der Verzweiflung über die Schwachheit.

Um verzweifelter Weise sich behaupten zu wollen, dazu muß man ein Bewußtsein von der Unendlichkeit des eignen Wesen haben. Dieses unendliche Wesen ist indes eigentlich nur die abstrakteste Form, die abstrakte Möglichkeit der Persönlichkeit. Und so *will* er sein, indem er sein Wesen losreißt von jedem Verhältnis zu einer Macht, die es gegeben hat, oder indem er sich losreißen will von jeder Vorstellung davon, daß eine solche Macht da ist. Er will über sich selbst walten, oder sich selbst schaffen, so wie er sein will; selbst bestimmen, was er von seinem wirklichen Wesen behalten will und was nicht. Sein gegebenes Wesen hat Notwendigkeit und Grenzen, ist etwas ganz Bestimmtes, mit diesen Gaben, Anlagen usw., mit diesen gegebenen Lebensverhältnissen usw. Aber mit

jener abstrakten Vorstellung von dem Selbstunternimmt er das Ganze umzubilden, und sich selbst sein Wesen zu gestalten, aber er will nicht in dem ihm gegebenen Wesen seine Aufgabe sehen, daß er es zu verwirklichen und durchzuleben hat.

Wolle man einen gemeinsamen Namen für diese Verzweiflung haben, so könnte man sie Stoicismus nennen, jedoch so, daß man nicht bloß an jene Sekte dächte. Und um diese Art Verzweiflung näher zu beleuchten, unterscheidet man am besten zwischen einem handelnden und einem leidenden Selbst, und zeigt wie das Selbst, wenn es handelt, sich zu sich selbst verhält, und ebenso wenn es leidend ist; beide Mal in der Form, daß es sich in verzweifelter Weise behaupten will.

Ist solcher Verzweifelter ein Handelnder, so experimentiert er eigentlich nur an sich selbst, was er auch vornehmen mag, wie groß, wie erstaunlich es auch ist, wie viel Ausdauer er auch hat. Er erkennt keine Macht über sich, darum fehlt ihm doch im Grunde der Ernst; er kann nur einen Schein von Ernst vorspiegeln, wenn er selbst diesen Experimenten seine allerhöchste Aufmerksamkeit schenkt. Dies ist nun ein erlogener Ernst. Wie Prometheus den Göttern das Feuer stahl, so heißt dies Gott den Gedanken stehlen, in welchem der Ernst ist, nämlich daß Gott auf einen sieht — wofür der Verzweifelte sich begnügt, selbst auf sich zu sehen, und damit seinem Treiben unendliches Interesse und Bedeutung verleihen will; während es grade dadurch zu bloßem Experimentieren wird. Denn wenn er auch nicht so weit in Verzweiflung geht, daß er sich für einen experimentierenden Gott hält: kein abgeleitetes Selbst kann doch sich mehr geben als es ist, wenn es auf sich selbst sieht, es bleibt

höchstens, was es ist. Aber in seinem verzweifelten Streben sich zu behaupten arbeitet er sich grade in das Entgegengesetzte hinein; und es bleibt eigentlich kein Selbst. Es bleibt in seinem ganzen Handeln nichts Festes; was das Selbst ist, steht keinen Augenblick ernstlich fest, d. h. ewig fest. Ganz willkürlich kann er jeden Augenblick von vorn beginnen, und wie lange er auch einen Gedanken verfolgt, die ganze Handlung ist innerhalb einer Hypothese. So wenig glückt es ihm mehr und mehr er selbst zu werden, daß bloß mehr und mehr offenbar wird, wie er ein hypothetisches Selbst ist. Das Selbst ist so recht sein eigner Herr, und das achtet es für seine Lust, seinen Genuß, aber es ist seine Verzweiflung. Bei näherem Zusehn überzeugt man sich leicht, daß dieser absolute Herrscher ein König ohne Land ist, er regiert eigentlich über nichts; seine Herrschaft ist so angethan, daß in jedem Augenblick der Aufruhr legitim ist, weil alles auf Willkür beruht und grundlos ist.

Der Verzweifelte baut also beständig nur Luftschlösser und fechtet beständig bloß in der Luft. Es sieht brillant aus mit allen diesen experimentierenden Tugenden; sie verzaubern einen Augenblick wie eine morgenländische Dichtung; eine solche Selbstbeherrschung, eine solche Unerschütterlichkeit, eine solche Ataraxie (wie bei den Stoikern) grenzt fast an das Fabelhafte. Ja, das thut sie freilich; und zum Grunde für das Ganze liegt auch Nichts. Das Selbst will die ganze Befriedigung genießen, daß es sich selbst schafft, daß es sich selbst entwickelt, es will die Ehre von dieser dichterischen, meisterhaften Anlage haben, indem es ist wie es sich selbst verstanden hat. Und doch, was es bei sich selbst verstanden hat, ist im Grunde ein Rätsel; grade in dem Augenblick,

wo der Bau vollendet zu sein scheint, kann es das Ganze in Nichts auflösen!

Ist solcher Verzweifelter ein Leidender, so ist er vielleicht bei seinem Experimentieren in seinem Wesen auf ein oder das andre Hindernis gestoßen, auf etwas, was der Christ ein Kreuz nennen würde, auf einen Grundschaden. Zuerst wird er wol davon absehen wollen, thun als wäre er nicht da, aber das glückt nicht, so weit reicht seine Fertigkeit im Experimentieren nicht, auch nicht seine Fertigkeit im Abstrahieren; sein Selbst fühlt sich daran geschmiedet wie Prometheus an den Berg. Wie zeigt sich nun die Verzweiflung, daß er sich selbst behaupten will?

Im Vorhergehenden wurde dargestellt, daß die Verzweiflung über das Irdische oder über etwas Irdisches sich erweist als die Verzweiflung an dem Ewigen, nämlich daß man sich durch das Ewige nicht will trösten noch heilen lassen, weil man das Irdische so hoch anschlägt, daß das Ewige kein Trost sein kann. Aber es giebt auch eine Verzweiflung, die nicht auf die Möglichkeit hoffen will, daß eine irdische Not, ein zeitliches Leiden kann gehoben werden. Das will dieser Verzweifelte nicht hoffen. Er hält sich überzeugt, daß sein Pfahl im Fleisch so tief nagt, daß er nicht davon frei werden könne; so will er ihn gleichsam auf ewig übernehmen.* Er nimmt dann Ärgernis daran, oder richtiger,

---

* Man wird von diesem Gesichtspunkt aus sehen, daß vieles von dem, was in der Welt unter dem Namen „Resignation" aufgeputzt wird, eine Art Verzweiflung ist, da man in abstrakter Weise an dem Ewigen genug haben und damit dem irdischen und zeitlichen Leiden trotzen oder es ignorieren will. Man will nur sein ewiges Selbst sein und nicht sein in dem, worin man leidet, indem man sich damit tröstet, daß es doch in der Ewigkeit fortfalle. Obschon man darunter

er nimmt davon den Anlaß sich an dem ganzen Dasein zu ärgern, und will nun zum Trotz für oder gegen das ganze Dasein so bleiben, wie er ist, beinahe auf seine Leiden trotzend. Denn auf die Möglichkeit der Hilfe hoffen, zumal darauf hin, daß bei Gott alles möglich ist, nein, das will er nicht, das wäre ja absurd. Und bei einem andern Hilfe suchen, nein, das will er um alles in der Welt nicht; er will lieber, wenn es so sein sollte, mit allen Höllenqualen sich selbst behaupten, als Hilfe suchen.

Und wahrlich es ist doch nicht so ganz wahr, wenn man sagt „daß es von selbst folge, daß der Leidende so gerne Hilfe haben will, wenn ihm bloß Jemand helfen könne" — daran fehlt viel, wenn das Gegenteil auch nicht immer so verzweifelt ist wie hier. Die Sache ist diese. Ein Leidender hat gern eine oder mehrere Weisen, wie er sich Hilfe wünscht. Wird ihm so geholfen, ja dann läßt er sich gern helfen. Aber wenn die Hilfe von einem Höheren oder dem Höchsten zu nehmen ist, welcher selbst wählt, wie er helfen will — dies Demütigende, die Hilfe auf jede Weise annehmen müssen, wie Nichts werden in der Hand des Helfers: o, da giebt es gewiß viel, auch langwieriges und qualvolles Leiden, in welches der Mensch sich doch noch leichter findet, und welches er deshalb auch vorzieht, um sich nur zu behaupten.

Aber je mehr Bewußtsein in solchem Leidenden ist, der sich verzweifelt behaupten will, um so mehr steigert sich auch die

---

leidet, will man nicht zugestehen, daß es zu dem Selbst gehört, man hält sich für berechtigt, weil es in der Ewigkeit fortfällt, es nicht in der Zeitlichkeit zu übernehmen, zu durchleiden — man will sich nicht gläubig darunter demütigen. Oben dagegen ist von dem andern die Rede, daß man in dem Leiden nicht gläubig die Möglichkeit der Hilfe hoffen will.

Verzweiflung und wird das Dämonische. Der Ursprung desselben ist gern so. Eine Persönlichkeit, die sich in verzweifelter Weise behaupten will, quält sich in einer Pein, die sich nun einmal von seinem Wesen nicht wegnehmen noch trennen läßt. Grade auf diese Quall wirft er nun seine ganze Leidenschaft, die zuletzt ein dämonisches Rasen wird. Ob dann auch Gott im Himmel und alle Engel ihm anbieten ihm davon zu helfen, nein, nun will er nicht, nun ist es zu spät; einstmals hätte er gern alles hingegeben um dieser Qual ledig zu sein, da ließ man ihn warten, nun ist es vorbei, nun will er lieber gegen alles rasen, der sein, welchem von der ganzen Welt, von dem Dasein Unrecht geschehen ist, und es ist ihm von Wichtigkeit seine Qual zur Hand zu haben, daß keiner sie von ihm nimmt — denn sonst kann er ja nicht Andern beweisen und sich selbst überzeugen, daß er Recht habe. Dies setzt sich ihm zuletzt so fest in den Kopf, daß er aus ganz eignem Grunde vor der Ewigkeit bangt, nämlich weil sie ihn von seinem, in dämonischem Sinn unendlichem Vorzug scheiden möchte, von seiner Berechtigung mit Gott und dem Dasein zu hadern. — Er will sich behaupten, und nun hat er dabei so sehr etwas Einzelnes zum Wesentlichen bei sich gemacht, daß es unmöglich wäre in dieser Weise ewig zu werden, und doch will er bleiben, wie er ist. O dämonischer Wahnsinn, der allermeist rast bei dem Gedanken daran, daß die Ewigkeit ihm sein Elend nehmen könnte!

Diese Verzweiflung sieht man selten in der Welt; solche Gestalten finden sich eigentlich nur bei Dichtern, bei den wirklichen Dichtern, die immer ihren Schöpfungen dämonische Idealität (in rein griechischem Sinn) geben. Doch findet sich solche Verzweiflung auch in der Wirklichkeit. Welches ist

dann das entsprechende Äußere? Ja, es giebt kein „entsprechendes“ Äußere für die Verschlossenheit; denn ist es entsprechend, so ist es ja offenbarend. Sondern das Äußere ist hier das gänzlich Gleichgiltige, weil hier ganz überwiegend die Innerlichkeit zu beachten ist, deren Verschluß übergeschnappt ist — wie man das ja von einem Schloß sagt, das nicht mehr zu öffnen ist. Die niedrigsten Formen der Verzweiflung, bei denen eigentlich keine Innerlichkeit da ist, oder wo doch nichts von ihr zu sagen ist, muß man nach ihrer äußern Erscheinung beschreiben; aber je geistiger die Verzweiflung wird, je mehr die Innerlichkeit in Verschlossenheit eine eigne Welt für sich wird, um so gleichgiltiger wird das Äußere, unter dem sich die Verzweiflung verbirgt. Aber grade je geistiger die Verzweiflung wird, um so mehr ist sie auch bedacht, die Verzweiflung im Innern verschlossen zu halten und im Äußeren nichts hervortreten zu lassen. Wie in den Märchen der Zwerg durch einen Spalt verschwindet, den Niemand sehen kann, so liegt der Verzweiflung, grade je geistiger sie ist, auch um so mehr daran in einer Äußerlichkeit zu wohnen, hinter der sie für gewöhnlich keiner suchen würde. Diese Verborgenheit ist grade etwas Geistiges und ist eins der Sicherungsmittel, durch die man sich hinter der Wirklichkeit eine abgeschlossene Welt sichert, eine Welt ausschließlich für sich selbst, wo das Selbst rastlos und tantalisch beschäftigt ist sich selbst zu behaupten.

Wir begannen mit der niedrigsten Form, wo man verzweifelter Weise nicht sein will, was man ist. Die dämonische Verzweiflung ist die am meisten gesteigerte unter den Formen, die auf Selbstbehauptung ausgehen. Sie will nicht in stoischer Vergaffung in sich selbst, in Selbstvergötterung

sich behaupten, nicht ihre zwar lügnerische, aber doch in gewissem Sinn vorhandene Vollkommenheit festhalten; nein, sie will in Haß gegen das Dasein sich behaupten, und sein, was sie ist, in ihrem Elend, nicht in Trotz oder trotzig, sondern zum Trotz; sie will auch nicht in Trotz ihr Selbst von Gott losreißen, sondern zum Trotz sich ihm aufdrängen, sich ihm auftrotzen, sich aus Malice zu ihm halten — und das versteht sich, ein boshafter Einwand muß ja auch vor allem danach trachten, sich an das zu halten, wogegen der Einwand erhoben wird. Sie meint bei ihrer Empörung einen Beweis gegen das ganze Dasein, gegen seine Güte zu haben. Dieser Beweis meint der Verzweifelte selbst zu sein, deshalb will er sich selbst behaupten, sich selbst in seiner Qual, um mit dieser Qual gegen das ganze Dasein zu protestieren. Während der in Schwäche Verzweifelnde nichts davon hören will, welchen Trost die Ewigkeit für ihn hat, will ein solcher Verzweifelter auch nichts davon hören, aber aus anderem Grunde: grade dieser Trost würde ja sein Untergang sein — da er der Einwand gegen das Dasein sein will. Es ist, um es bildlich auszudrücken, wie wenn bei einem Schriftsteller ein Schreibfehler vorkäme, und dieser Schreibfehler Bewußtsein von seinem Dasein hätte — doch wäre es eigentlich kein Fehler, sondern gehörte so in weit höherem Verständnis wesentlich mit zu der ganzen Darstellung, aber der scheinbare Schreibfehler wollte sich nun gegen den Verfasser empören, aus Haß gegen ihn meinen ihn verurteilen zu können, und in wahnwitzigem Trotz zu ihm sagen: nein, ich will nicht ausgelöscht werden, ich will dastehen als ein Zeuge gegen Dich, als ein Zeuge dafür, daß Du ein schlechter Verfasser bist.

Zweiter Abschnitt.

Die Verzweiflung ist Sünde.

A.

Verzweiflung ist Sünde.

Sünde ist: vor Gott oder mit der Vorstellung von Gott verzweifelter Weise nicht sein wollen, was man ist, oder so bleiben wollen, wie man ist. Sünde ist also die gesteigerte Schwachheit oder der gesteigerte Trotz. Worauf der Nachdruck liegt ist: vor Gott, oder daß die Gottesvorstellung dabei ist. Was die Sünde dialektisch, ethisch, religiös zu dem macht, was man juristisch „qualificierte" Verzweiflung nennen muß, ist die Gottesvorstellung.

Obschon in diesem Abschnitt und an dieser Stelle nicht die Stelle für psychologische Untersuchungen ist, mag doch hier als die schwankendste Zwischenstufe zwischen Verzweiflung und Sünde das genannt werden, was man eine Dichter-Existenz mit Richtung auf das Religiöse nennen kann, das ist eine Existenz, die zu der resignierten Verzweiflung die vorher geschildert ward, noch die Vorstellung von Gott hat. Eine solche Dichter-Existenz wird die eminenteste Dichter-Existenz sein. Christlich betrachtet ist (trotz aller Ästhetik) jede Dichter-Existenz Sünde, die Sünde nämlich: daß man dichtet anstatt zu sein, daß man sich nur in der Phantasie mit dem Guten und Wahren beschäftigt anstatt es selbst zu sein, oder doch danach zu streben, daß man es in sich verwirkliche. Die Dichter-Existenz, von welcher wir hier reden, ist also darin von jener Verzweiflung verschieden, daß sie eine Vorstellung von Gott hat, oder vor Gott ist, aber es ist ein undurchdringliches Gewebe darüber, wieweit sie sich dunkel bewußt

ist, daß sie Sünde ist. Ein solcher Dichter kann sehr tiefen religiösen Drang haben und die Vorstellung von Gott ist mit aufgenommen in seine Verzweiflung. Er liebt Gott über alles, Gott ist ihm sein einziger Trost in seiner heimlichen Qual, und doch liebt er dieses Leiden, er will es nicht aufgeben. Er will so gern sein, was er vor Gott sein soll, doch mit Ausnahme dieses festen Punktes, in dem er leidet; er hofft, daß die Ewigkeit es fortnehmen wird, aber hier in der Zeitlichkeit kann er, wie sehr er auch darunter leidet, sich nicht entschließen es so auf sich zu nehmen, daß er sich gläubig darunter demütigte. Und doch bleibt er in dem Verhältnis zu Gott, und dieses ist seine einzige Seligkeit; es würde ihm das größte Uebel sein, Gott entbehren zu sollen, „das wäre zum verzweifeln"; und doch erlaubt er sich eigentlich, aber vielleicht unbewußt, Gott ein klein wenig anders zu dichten als Er ist, etwas mehr als einen zärtlichen Vater, der allzu sehr dem — einzigsten Wunsche des Kindes nachgiebt. Wie einer, der unglücklich in der Liebe war und darüber Dichter wurde, dann lebensfroh das Glück der Liebe preist, so wird dieser Mann der Dichter der Religiosität. Er versteht dunkel, daß von ihm gefordert wird, er soll sich unter sein Leiden demütigen, indem er es gläubig auf sich nimmt als mit zu seinem Wesen und seiner Aufgabe gehörig — aber er will es von sich fern halten und hält es grade damit fest, obschon er meint, daß er es durch dieses Fernhalten grade in der möglichst besten Weise trage. Aber gläubig es auf sich nehmen, das kann er nicht, das heißt, er will es nicht, oder hier endet sein Selbst in Dunkelheit. Doch wie jener Dichter die Liebe besingt, so dieser Dichter das Religiöse mit einer Zauberkraft, mit einem lyrischen

Schwung, wie ihn kein Ehemann und kein Geistlicher hat. Was er sagt, ist auch nicht unwahr, keineswegs, seine Schilderung ist grade sein glücklicheres, sein besseres Selbst. Er ist eben in seinem Verhältnis zu dem Religiösen ein unglücklich Liebender, er hat nicht Glauben im strengen Sinn; er hat nur den Anfang des Glaubens, nämlich die Verzweiflung, und in ihr ein heißes Sehnen nach dem Religiösen. Die Frage bei ihm ist eigentlich: ob er der Berufene ist, und der Pfahl im Fleisch der Ausdruck dafür ist, daß er zu Außerordentlichem gebraucht werden soll; dann ist das Ungewöhnliche bei ihm vor Gott ganz in seiner Ordnung — oder ob er sich unter den Pfahl im Fleisch demütigen soll, um das allgemein Menschliche unter diesen Umständen zu verwirklichen, Gehorsam, Glauben, Hoffnung zu bewahren und auszudrücken.*

Doch genug hiervon; ich kann mit dem Nachdruck der Wahrheit sagen: zu wem rede ich? Solche psychologische Untersuchungen in dieser Sphäre, wer kümmert sich darum? Die „Nürnberger Bilderbogen", welche die Geistlichen malen, kann man besser verstehen; die gleichen allen und jedem ganz täuschend, so wie die Leute meist sind, aber für geistliche Beurteilung bieten sie nichts.

Erstes Kapitel.

Die Steigerungen in dem Bewußtsein des Selbst vor Gott.

Der vorhergehende Abschnitt hat beständig eine Steige-

*Dies ist im wesentlichen eine Selbstschilderung Ks. aus der Zeit, wo er seine Schwermut und sein tiefes Leiden von Jugend auf in sich gleichsam hegte, und sich noch nicht recht darin verstand. A. B.

rung im Bewußtsein von dem Selbst nachgewiesen; erst kam die Unwissenheit, welche nicht weiß, daß sie ein ewiges Selbst hat, dann das Wissen von etwas Ewigem im Selbst nach verschiedenen Stufen. Dabei war nur geachtet auf das Bewußtsein des Menschen von sich selbst, wo das gegebene menschliche Wesen der Maßstab ist. Nun handelt es sich um das Bewußtsein von Gott, nicht mehr um das bloß menschliche Wesen, sondern um das, was ich in der Hoffnung nicht mißverstanden zu werden, das theologische Selbst nennen will, das Wesen des Menschen vor Gott. Und welche unendliche Realität bekommt doch das Selbst durch das Bewußtsein, daß es da ist vor Gott, daß es ein menschliches Wesen ist, dessen Maßstab Gott ist! Ein Ochsenknecht, der sich (wenn das möglich wäre) als ein Selbst fühlt gegenüber den Ochsen, ist ein sehr niedriges Selbst; ein Herrscher, der sich als ein Selbst fühlt gegenüber Sklaven, ist ebenso eigentlich kein Selbst — denn in beiden Fällen fehlt der Maßstab. Das Kind das bisher bloß die Eltern als Maßstab hatte, wird ein Selbst, indem es als Mann den Staat zum Maßstab bekommt; aber welcher unendliche Nachdruck fällt auf das Selbst, wenn Gott der Maßstab wird! Wie man nur gleichartige Dinge addieren kann, so kann auch jedes nur mit gleichartigem Maß gemessen werden, am Maß mit dem es gemessen wird, wird das Wesen jedes Dinges kund; und für das sittliche Streben ist der Maßstab auch das Ziel. In der Welt der Freiheit kann es geschehen, daß einer seinem Maßstab und Ziel nicht entspricht, aber weil er das selbst verschuldet haben muß, so bleibt Maß und Ziel doch bestehen und macht verurteilend offenbar, daß er nicht ist, was er sein sollte.

Es war ein sehr richtiger Gedanke, auf den die ältere Dogmatik so oft zurückgriff, während eine spätere Dogmatik so oft sich darüber aufhielt, weil ihr Verstand und Sinn dafür mangelte — es war ein sehr richtiger Gedanke, ob er auch zuweilen verkehrt angewendet wurde: daß die Sünde dadurch das Furchtbare werde, daß sie vor Gott sei. Daraus bewies man die Ewigkeit der Höllenstrafen. Später wurde man klug und sagte: Sünde ist Sünde; die Sünde ist nicht größer, weil sie gegen Gott oder vor Gott ist. Sonderbar! Selbst die Juristen reden von qualificierten Verbrechen, selbst die Juristen machen einen Unterschied danach, ob ein Verbrechen z. B. gegen einen Beamten verübt ist, oder gegen einen Privatmann, sie machen einen Unterschied in der Strafe für einen Vatermord und einen gewöhnlichen Mord.

Nein, darin hatte die ältere Dogmatik recht, daß die Sünde dadurch unendlich schwereres Gewicht bekommt, daß sie vor Gott ist. Der Fehler lag darin, daß man das Verhältnis zu Gott etwas äußerlich faßte, und anzunehmen schien, daß nur zuweilen an Gott gesündigt würde. Aber Gott ist nicht etwas Äußerliches in der Weise wie ein Polizeibeamter. Worauf man zu achten hat, ist, ob der Mensch das Bewußtsein von Gott hat, und daß er also ungehorsam ist, wenn er dann doch nicht will wie Gott. Auch sündigt man nicht bloß zuweilen an Gott, denn jede Sünde ist vor Gott, oder was eigentlich die menschliche Schuld zur Sünde macht, ist grade das Bewußtsein von Gott, welches der Schuldige hatte.

Die Verzweiflung wuchs ja mit dem Grade des Selbstbewußtseins, aber das Selbst wächst mit seinem Maß-

stabe und wird unendlich, wenn Gott der Maßstab ist. Je mehr Gottes-Bewußtsein um so mehr Selbst; je mehr Selbst um so mehr Gottesbewußtsein. Erst wenn ein Mensch sich bewußt wird vor Gott da zu sein, erst da ist er ein unendliches Selbst, und dieses Selbst sündigt dann vor Gott. Der Heide und der natürliche Mensch haben nur das menschliche Wesen zum Maßstabe; bei ihnen ist daher das selbstische Wesen nicht in der Weise Sünde wie bei dem Christen. Man kann gleichwol von einem höhern Gesichtspunkt sagen, daß das Heidentum in Sünde liegt, aber seine Sünde war eigentlich die verzweifelte Unwissenheit über Gott, dies „daß sie ohne Gott in der Welt waren." Andrerseits ist es daher wahr, daß der Heide nicht im vollsten Sinn sündigte, denn er sündigte nicht vor Gott, und ganz gewiß ist es manchmal einem Heiden geglückt, so untadelhaft durch die Welt zu schlüpfen, grade weil seine pelagianisch-leichtsinnige Auffassung ihn befreite; aber dann ist seine Sünde eine andere: eben diese pelagianisch-leichtsinnige Auffassung. Dagegen ist es aber auch ganz gewiß, daß manchmal ein Mensch in gewissem Sinn in Sünde gestürzt ist, weil die ganze christliche Anschauung ihm zu ernst war, besonders in der frühern Zeit seines Lebens, wenn er streng im Christentum erzogen war; aber dann ist doch wieder diese tiefere Vorstellung von dem, was Sünde ist, ihm wieder eine Hilfe.

Sünde ist also: vor Gott verzweifelt nicht sein wollen, was man ist oder vor Gott verzweifelt so wie man ist bleiben wollen. Aber ist diese Definition nicht zu geistig, wenn ihr auch sonst zugestanden werden mag, daß sie ihre Vorzüge hat — und darunter den wichtigsten von allen, den

nämlich, daß sie die einzig schriftmäßige ist; denn die Schrift bestimmt immer die Sünde als Ungehorsam. Aber ist sie nicht zu geistig? Darauf ist zunächst zu sagen: eine Definition der Sünde kann nie zu geistig sein; denn die Sünde ist grade eine Äußerung des Geistes. Und dann: warum sollte sie zu geistig sein? Weil sie nicht von Mord, Diebstahl, Unzucht, u. dergl. redet? Aber redet sie denn nicht davon? Ist das nicht auch eine Eigenwilligkeit gegen Gott, ein Ungehorsam, der seinem Gebot trotzt? Aber wenn man nur von solchen Sünden redet, vergißt man so leicht, daß wenn auch in diesen Stücken alles nach menschlicher Rede in Ordnung ist, doch das ganze Leben Sünde sein kann, die bekannte Art Sünde: die glänzenden Laster, die Eigenwilligkeit, die entweder geistlos unwissend bleibt oder frech unwissend darüber sein will, in welch unendlich weit tieferem Sinn der Mensch Gott in Gehorsam verpflichtet ist hinsichtlich jedes seiner geheimsten Wünsche und Gedanken, hinsichtlich der Feinhörigkeit im Auffassen und der Willigkeit im Befolgen jedes der geringsten Winke Gottes darüber, was sein Wille mit uns ist. Die Fleischessünden sind Eigenwilligkeit des niederen Selbsts; aber wie oft wird nicht ein Teufel mit eines anderen Hilfe ausgetrieben, daß es schlimmer wird als zuvor. Denn so geht es ja grade zu in der Welt: erst sündigt man aus Schwachheit und Gebrechlichkeit; und dann — ja dann lernt man vielleicht seine Zuflucht zu Gott nehmen und kommt zu dem Glauben, der von aller Sünde rettet; aber davon reden wir hier nicht — dann verzweifelt er über seine Schwachheit, und wird entweder ein Pharisäer, welcher es verzweifelt zu einer gewissen legalen Gerechtigkeit bringt, oder er stürzt sich verzweifelt wieder in Sünde.

Die Definition umfaßt daher gewiß jede denkbare und jede wirkliche Form der Sünde; sie hebt doch auch richtig das Entscheidende hervor, daß die Sünde Verzweiflung ist (denn Sünde ist nicht die Wildheit des Fleisches und Blutes, sondern die Zustimmung des Geistes), und daß sie vor Gott ist. In dieser kleinen Schrift wäre es nicht an seiner Stelle und wäre ein Versuch, der mißglücken müßte, wenn ich die einzelnen Sünden beschreiben wollte; die Hauptsache ist, daß die Definition wie ein Netz alle Formen umfaßt. Daß sie dies thut, kann man auch sehen, wenn man die Probe am Gegensatz macht, an dem Begriff des Glaubens, auf welchen ich in dieser kleinen Schrift hinsteure als auf ein Seezeichen. Glaube ist, daß sich das Selbst in der Verwirklichung seines Wesens und indem es sein will, was es sein soll, durchsichtig gründet in Gott.

Aber dies ist oft genug übersehen worden, daß der Gegensatz zur Sünde keineswegs die Tugend ist. Das ist eine heidnische Ansicht, welche sich mit bloß menschlichem Maßstab begnügt, und nicht weiß, daß alle Sünde vor Gott ist. Nein, der Gegensatz der Sünde ist der Glaube, wie es auch Röm. 14, 23 heißt: Alles was nicht aus dem Glauben kommt ist Sünde (vergl. Joh. 16, 8 u. 9). Und das gehört zu dem am meisten characteristischen für das ganze Christentum, daß der Gegensatz zur Sünde nicht die Tugend ist, sondern der Glaube.

Beilage.

Daß die Definition der Sünde die Möglichkeit des Aergernisses enthält; eine allgemeine Bemerkung über das Aergernis.

Der Gegensatz: Sünde — Glauben ist der christliche, und er bildet alle humanen Bestimmungen um, indem er sie

in ein neues Lebensgebiet einführt. Dem Gegensatz liegt das entscheidend Christliche „vor Gott" zu Grunde, woran wieder die entscheidenden Kennzeichen des Christlichen hervortreten: das Absurde, das Paradox und die Möglichkeit des Aergernisses. Und daß dies bei jeder christlichen Bestimmung aufgewiesen werde, ist von äußerster Wichtigkeit, da das Ärgernis die Schutzwehr des Christentums gegen alle Speculation ist. Wo ist aber hier die Möglichkeit des Ärgernisses? Darin, daß ein Mensch die Bedeutung haben sollte: als einzelner Mensch vor Gott da zu sein, und, was daraus folgt, daß die Sünde des Menschen Gott beschäftigen sollte. Die Speculation bekommt es nie in ihren Kopf, daß der einzelne Mensch so vor Gott da ist, sie verallgemeinert bloß phantastisch die einzelnen Menschen zum Geschlecht. Und daher kam es auch, daß ein ungläubiges Christentum erfand, die Sünde sei eben Sünde; ob sie vor Gott sei oder nicht, thue weder dazu noch davon. Das will sagen: man wollte die Bestimmung „vor Gott" forthaben, und zu dem Zweck erfand man eine höhere Weisheit, die jedoch, sonderbar genug, weder mehr noch weniger war als das alte Heidentum — was freilich die höhere Weisheit meist ist.

Es ist so oft davon geredet worden, daß man sich am Christentum ärgere, weil es so dunkel und düster sei, weil es so streng sei usw.; es ist doch am richtigsten einmal zu zeigen, daß man sich eigentlich am Christentum ärgert, weil es zu hoch ist, weil sein Maß nicht menschliches Maß ist, weil es den Menschen zu etwas so Außerordentlichem machen will, wie er es nicht fassen kann. Dies wird auch eine ganz einfache psychologische Entwicklung des Wesens des Ärgernisses erklären und zugleich zeigen, wie unendlich thöricht man sich benahm,

wenn man das Christentum so verteidigte, daß man das Ärgernis entfernte; wie dumm oder frech man Christi eigne Anweisung ignorierte, der oft und so bekümmert vor dem Ärgernis warnt, also selbst aufmerksam macht, daß die Möglichkeit desselben vorhanden ist und da sein soll; denn soll sie nicht da sein, gehört sie nicht wesentlich zu dem Christentum hinzu, so ist es ja Widersinn, daß Christus bekümmert davor warnt, anstatt es wegzunehmen.

Wenn ich mir einen armen Tagelöhner denke und den mächtigsten Kaiser, der je gelebt hat, und dieser mächtigste Kaiser sendete plötzlich einen Boten zu dem Tagelöhner, der niemals davon geträumt hätte, und „in dessen Herz es nie gekommen war“ daß der Kaiser von seinem Dasein wüßte, und der unbeschreiblich glücklich gewesen wäre, wenn er den Kaiser nur einmal zu sehen bekam, was er dann Kindern und Kindeskindern als die wichtigste Begebenheit seines Lebens erzählen würde — wenn zu diesem Tagelöhner der Kaiser einen Boten sendete und ihn wissen ließe, daß er ihn zum Schwiegersohn haben wollte: was dann? Dann würde der Tagelöhner menschlicher Weise sehr verlegen werden und sich recht unbehaglich fühlen; er würde auch nicht wagen zu einem andern Menschen davon zu reden, weil er bereits selbst in seinem stillen Sinn nicht weit von der Erklärung war, auf welche alle Nachbarn und Bekannten möglichst schnell und äußerst geschäftig verfallen würden, nämlich: daß der Kaiser ihn narren wolle; so daß er zum Gelächter für die ganze Stadt und zum Stoff für die Witzblätter würde und die Geschichte seiner Vermählung mit des Kaisers Tochter auf den Jahrmärkten gesungen würde. Doch soll er Schwiegersohn des Kaisers werden, so muß es wol bald eine äußere

Thatsache werden, so daß sich der Tagelöhner durch seine Sinne vergewissern kann, ob es dem Kaiser Ernst damit ist, oder ob er den armen Menschen bloß zum Besten haben und für seine Lebenszeit unglücklich machen wollte, und ins Irrenhaus bringen; denn das Übermäßige ist zur Stelle, welches so unendlich leicht in sein Gegenteil umschlagen kann. Eine kleine Gnade würde der Tagelöhner fassen können; das würde auch die ganze Stadt verstehen und das ganze hochgeehrte, gebildete Publikum — aber dies mit dem Schwiegersohn werden, ja, das war viel zu viel. Und gesetzt nun, es wäre von Etwas die Rede, das sich nicht in der äußeren Wirklichkeit zeigt, wo also nicht die äußere Thatsache dem Tagelöhner zur Gewißheit helfen könnte, so ist also alles dem Glauben überlassen und es kommt darauf an, ob er demütigen Mut genug hat, es glauben zu dürfen, denn frecher Mut kann nicht helfen zum Glauben: wie viel Tagelöhner gäbe es dann wol, die diesen Mut hätten? Wer aber diesen Mut nicht hätte, der würde sich ärgern; das Außerordentliche würde ihm fast wie ein Spott klingen. Er würde dann vielleicht ehrlich und direkt eingestehen: Solches ist mir zu hoch, ich kann es nicht fassen; um es grade herauszusagen, es ist mir eine Thorheit.

Und nun das Christentum! Das Christentum lehrt, daß dieser einzelne Mensch, und so jeder einzelne Mensch, was er auch sein mag, Mann, Frau, Dienstmädchen, Minister, Kaufmann, Barbier, Student, daß dieser einzelne Mensch vor Gott da ist — dieser einzelne Mensch, der vielleicht stolz darauf sein würde, wenn er nur ein Mal in seinem Leben mit dem König reden dürfte, dieser Mensch, der sich nicht wenig darauf einbildet, daß er auf vertrautem Fuße mit dem

und jenem steht, dieser Mensch ist da vor Gott, kann mit Gott reden in jedem Augenblick, wo er will, sicher von ihm gehört zu werden, kurz diesem Menschen wird angeboten auf dem vertrautesten Fuße mit Gott zu leben! Und weiter, auch um dieses Menschen willen, kommt Gott zur Welt, läßt sich gebären, leidet, stirbt, und dieser leidende Herr bittet und fleht beinahe diesen Menschen an, doch die Hilfe anzunehmen die ihm angeboten wird! Wahrlich, das ist doch wol etwas, worüber man den Verstand verlieren kann. Wer nicht den demütigen Mut hat, mit dem man es zu glauben wagt — der ärgert sich daran. Aber warum ärgert er sich? weil es ihm zu hoch ist, weil er es nicht fassen kann, weil er dem gegenüber nicht Freimütigkeit gewinnen kann, und es deshalb forthaben, vernichten, zu Thorheit und Unsinn verwandeln muß, weil es ist, als erdrückte es ihn.

Denn was ist Ärgernis? Ärgernis ist unglückliche Bewunderung. Es ist daher mit der Mißgunst verwandt, aber es ist eine Mißgunst, die sich am schlimmsten gegen sich selbst wendet. Die Engherzigkeit des natürlichen Menschen kann sich selbst das Außerordentliche nicht gönnen, welches ihm Gott zugedacht hat; so kommt er zum Ärgernis.

Der Grad des Ärgernisses hängt nun davon ab, wie leidenschaftlich Jemand bewundern kann. Prosaische Menschen ohne Phantasie und Leidenschaft, welche also auch nicht recht geschickt sind zu bewundern, die ärgern sich wol auch, aber sie beschränken sich darauf zu sagen: Das kann ich nicht begreifen, damit lasse ich mich nicht ein. Das sind die Skeptiker. Aber je mehr man Leidenschaft und Phantasie hat, und also die Voraussetzungen hat zum Glauben, zur demütigen Beugung unter das Außerordentliche: um so leidenschaft-

licher wird das Ärgernis, das zuletzt ausrotten, vernichten, in den Kot treten will.

Will man das Ärgernis verstehen lernen, so studiere man die menschliche Mißgunst, was ich meine gründlich gethan zu haben. Mißgunst ist verhehlte Bewunderung. Wer fühlt, daß er durch hingebende Bewunderung nicht glücklich werden kann, der wählt Mißgunst zu hegen gegen jenen, den er bewundert, und nennt nun dumm und sonderbar und überspannt, was er doch eigentlich bewundert. Bewunderung ist glückliche Selbsthingabe, Mißgunst ist mißglückte Selbstbehauptung.

Was aber unter Menschen Bewunderung oder Mißgunst ist, das ist Gott gegenüber Anbetung oder Ärgernis. Die Summe aller menschlichen Weisheit ist die „goldene“ oder richtiger die bleierne Mittelstraße, die Warnung vor dem „zu wenig oder zu viel“ (ne quid nimis). Das gilt für Weisheit; hier schwankt der Cours nie, die ganze Menschheit garantiert ja dafür. Ab und zu lebt einmal ein Genius, der ein wenig darüber hinausgeht; der wird für thöricht erklärt — von den Klugen. Aber das Christentum macht einen ungeheuren Riesenschritt hinaus über dieses ne quid nimis hinein in das Absurde; da beginnt das Christentum — und das Ärgernis.

Man sieht nun wol, wie außerordentlich dumm es ist, das Christentum zu verteidigen, wie wenig Menschenkenntnis es verrät, wie man, ob auch unbewußt, mit dem Ärgernis unter einer Decke steckt, indem man das Christentum zu etwas so Kümmerlichen macht, das durch eine Verteidigung gerettet werden soll. Daher ist es gewiß und wahr, daß wer zuerst erfand das Christentum in der Christenheit zu vertei-

digen, ein Judas Nr. 2 ist; auch er verrät mit einem Kuß, nur daß sein Verrat in Dummheit geschieht. Laß Einen seinen Speicher voll Gold haben, und willig sein, jeden einzelnen Dukaten den Armen zu geben, — aber laß ihn dabei dumm genug sein seine wohlthätigen Unternehmungen mit einer Verteidigung zu beginnen, worin er aus drei Gründen beweist, daß es sich verteidigen läßt: so wird nicht viel fehlen, daß die Leute es zweifelhaft finden, ob er überhaupt etwas Gutes thut. Und nun das Christliche! Ja, wer es verteidigt, hat nie daran geglaubt. Glaubt er, so ist die Begeisterung seines Glaubens — nicht eine Verteidigung, nein sie ist Angriff und Sieg; der Gläubige ist der Sieger.

So steht es mit dem Christentum und dem Ärgernis. Seine Möglichkeit ist ganz richtig zur Stelle bei der Definition der Sünde, und sie liegt in der Bestimmung: vor Gott. Der Heide und der natürliche Mensch sind sehr willig einzuräumen, daß es Sünde giebt, aber dieses „vor Gott", welches doch die Sünde zur Sünde macht, ist ihnen viel zu viel. Nach ihrer Meinung wird dabei viel zu viel aus dem Menschen gemacht, wenn auch auf ganz andere Weise, als vorher ausgeführt wurde: etwas weniger, so sind sie willig darauf einzugehen — „aber zu viel ist zu viel."

Zweites Kapitel.

Die Auffassung der Sünde bei Sokrates.

Die Sünde ist Unwissenheit; so bestimmt, wie bekannt, Sokrates das Wesen der Sünde — und alles Sokratische ist immer wert, daß man darauf achtet. Aber hier wie bei vielem andern Sokratischen hat man nur gelernt, daß man „weiter gehen" müsse. Wie unzählig Viele haben sich nicht

getrieben gefühlt, über die sokratische Unwissenheit hinauszugehen — vermutlich weil sie fühlten, daß sie nicht dabei stehen bleiben konnten; denn wie Viele giebt es wol in jeder Generation, welche im Stande sind auch nur einen Monat lang in ihrem Leben auszudrücken, daß sie nichts wissen.

Die Auffassung der Sünde bei Sokrates will ich daher keineswegs damit abfertigen, daß man nicht dabei stehen bleiben könne, sondern ich will sie benutzen, grade weil sie echt griechisch ist, um das Christliche in aller Schärfe darzustellen, vor dem sich dann stets jede andere Auffassung in ihrer Leere erweist.

Die Mißlichkeit bei der Sokratischen Definition ist nun, daß sie unbestimmt läßt, wie die Unwissenheit hierbei näher zu verstehen ist, ihr Ursprung z. B. Selbst wenn die Sünde Unwissenheit oder vielleicht noch mehr Dummheit ist, was sich in gewissem Sinn gar nicht leugnen läßt: ist sie dann eine ursprüngliche Unwissenheit, so daß man nichts von der Wahrheit weiß und bisher nichts davon wissen konnte, oder ist es eine später hervorgebrachte Unwissenheit? Ist das letztere der Fall, so muß ja die Sünde in etwas Anderem stecken, nämlich in der Wirksamkeit des Menschen, durch welche er seine Erkenntnis verdunkelt hat. Aber auch wenn dies angenommen wird, kommt die hartnäckige und sehr zählebige Mißlichkeit wieder und die Frage bleibt, ob der Mensch in dem Augenblick, wo er seine Erkenntnis zu verdunkeln begann, sich dessen deutlich bewußt war. Ist er sich dessen nicht deutlich bewußt, so ist ja die Erkenntnis bereits etwas verdunkelt, ehe er es verschuldete, und die Frage kommt bloß wieder. Nimmt man dagegen an, daß er mit deutlichem Bewußtsein seine Erkennt-

nis zu verdunkeln begann, so liegt ja die Sünde (die nachher freilich Unwissenheit ist) nicht in der Erkenntnis, sondern im Willen, und so kommt man zu der Frage nach dem Verhältnis, in welchem Erkenntnis und Wille zu einander stehen. Auf all' dieses (und man könnte hier eine gute Weile fragen) läßt sich die Sokratische Definition eigentlich nicht ein. Sokrates war allerdings ein Ethiker, der Erfinder der Ethik, was ja das Altertum ihm unbedingt zugesteht, und bleibt auch der Erste in seiner Art; aber er beginnt mit der Unwissenheit. Intellectuell ist es sein Ziel dahin zu führen, daß man nichts weiß; ethisch versteht er unter Unwissenheit etwas ganz Anderes, und da beginnt er mit ihr. Aber dagegen ist Sokrates, wie natürlich, kein eigentlich religiöser Ethiker, noch weniger ein Dogmatiker, was das Christliche ist. Daher kommt er eigentlich gar nicht zu dem, womit das Christentum beginnt, zu dem Anfang, in dem die Sünde sich selbst voraussetzt, was christlich in dem Dogma von der Erbsünde erklärt wird — zu welchem Dogma wir jedoch in dieser Untersuchung nur wie zu einer Grenze kommen.

Sokrates erreicht eigentlich gar nicht die Sünde, was freilich eine Mißlichkeit für eine Definition der Sünde ist. Soll nämlich die Sünde Unwissenheit sein, so ist Sünde eigentlich gar nicht vorhanden, denn Sünde ist ja grade Bewußtsein. Wird das Sünde genannt, daß man das Rechte nicht weiß, und darum das Unrechte thut, so nimmt man an, was Sokrates ja auch annahm, daß nie der Fall vorkomme, wo einer das Rechte weiß, aber das Unrechte thut, oder das Unrechte thut, welches er als Unrecht erkannt. Die Sokratische Definition nimmt also an, daß eigentliche Sünde gar nicht vorkommt. Ist sie richtig, so giebt es keine Sünde. Aber

sieh, grade dies ist christlich ganz in seiner Ordnung, in tieferem Sinn ganz richtig. Wodurch sich das Christentum am entscheidendsten von dem Heidentum unterscheidet, ist grade seine Auffassung von der Sünde; und deshalb nimmt das Christentum auch ganz consequent an, daß weder das Heidentum noch der natürliche Mensch weiß, was Sünde ist, ja es nimmt an, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um offenbar zu machen, was Sünde ist. Nicht die Botschaft von der Versöhnung ist nämlich, wie eine oberflächliche Betrachtung annimmt, der wesentliche Unterschied zwischen Heidentum und Christentum. Nein, der Anfang muß tiefer gemacht werden: mit der Sünde, mit der Offenbarung der Sünde; wie das Christentum auch thut.* Welche gefährliche Einwendung wäre es daher gegen das Christentum, wenn das Heidentum eine Definition der Sünde hätte, welche das Christentum als richtig anerkennen müßte.

Was fehlt also bei Sokrates in der Definition der Sünde? Der Wille, der Trotz! Die griechische Lebensanschauung war zu glücklich, zu naiv, zu ästhetisch, zu ironisch, zu witzig — zu sündig um fassen zu können, daß ein Mensch mit Bewußtsein unterlassen kann, das Gute zu thun, oder wissentlich unrecht thun kann, während er das Rechte weiß. Das Griechentum stellt einen intellectuellen kategorischen Imperativ auf.

Das Wahre hierin darf man nicht übersehen, und es muß wieder eingeschärft werden in Zeiten wie die jetzige, welche sich in sehr viel leeres, aufblähendes und unfruchtbares Wis-

* Da Christus zur Welt kommt, macht er ja zuerst die Sünde der Menschen offenbar, indem er sich ihr preisgiebt, und dann vollbringt er die Versöhnung. Auch sein Tod ist ja zunächst der Ausdruck dafür, was die Sünde ist und wie groß sie ist. A. B.

sen verlaufen hat, so daß ganz wie zu des Sokrates Zeit not thut, die Menschen ein wenig auf Sokratische Weise auszuhungern. Gleich sehr zu belachen und zu beklagen sind all die Versicherungen, daß man das Höchste verstanden und begriffen habe, und auch die Virtuosität, mit welcher Viele in abstracto es darzustellen wissen, und in gewissem Sinn ganz richtig — es ist zum Lachen und zum Weinen, wenn man sieht, daß all dies Wissen und Verstehen gar keine Macht über das Leben des Menschen ausübt; daß ihr Leben nicht in entferntester Weise ausdrückt, was sie verstanden haben, eher das Gegenteil. Beim Anblick dieses ebenso traurigen als lächerlichen Mißverständnisses fragt man unwillkürlich: aber wie in aller Welt ist es denn möglich, daß sie es als wahr erkannt haben! Hier antwortet jener alte Ironiker und Ethiker: Lieber, glaube das niemals; sie haben es nicht verstanden, denn hätten sie es in Wahrheit verstanden, so drückte ihr Leben es auch aus, so thäten sie auch, was sie verstanden haben.

Verstehen und verstehen ist also Zweierlei! Ganz gewiß; und wer dies verstanden hat — aber, wohl zu merken, nicht in der ersteren Weise des Verstehens — der ist damit in alle Geheimnisse der Ironie eingeweiht. Grade dieser Widerspruch ist es, der die Ironie beschäftigt. Das komisch zu nehmen, daß ein Mensch wirklich etwas nicht weiß, ist eine sehr niedere Art Komik und unter der Würde der Ironie. Darin ist doch eigentlich nichts Komisches, daß es Menschen gab, welche annahmen, die Erde stehe still — wenn sie es doch nicht besser wußten. Ähnlich wird es vermutlich unserer Zeit gehen gegenüber einer physikalisch besser unterrichteten Zeit. Bei solchem Widerspruch zwischen verschiedenen Zeiten fehlt der tiefere Zusammenstoß, und er ist daher nicht wesent-

lich komisch. Nein, aber daß ein Mensch dasteht und das Richtige sagt — und es also verstanden hat, aber wenn er nun handeln soll, das Falsche thut — und also zeigt, daß er das Richtige nicht verstanden hat: ja das ist unendlich komisch. Es ist unendlich komisch, wenn einer dasitzen kann gerührt bis zu Thränen, ja, so gerührt, — daß die Thränen von ihm heruntertropfen, während er eine Schilderung der Selbstverleugnung, der Aufopferung für die Wahrheit hört oder liest — und dann im nächsten Augenblick, eins, zwei, drei, wupti, fast noch mit den Thränen im Auge nach bestem Vermögen im Schweiß seines Angesichts der Unwahrheit zum Siege hilft. Es ist unendlich komisch, daß ein Redner mit Überzeugung in Stimme und Mimik, tief ergriffen und tief ergreifend die Wahrheit darstellen, allem Bösen und allen Mächten der Hölle unter die Augen treten kann, mit einem Aplomb in der Haltung, einer Freudigkeit im Blick, einer Sicherheit im Gange, welche bewundernswürdig ist — es ist unendlich komisch, daß er fast in demselben Augenblick, fast noch „in Gala", feig und furchtsam der geringsten Unannehmlichkeit aus dem Wege laufen kann. Es ist unendlich komisch, daß einer die ganze Wahrheit davon wissen kann wie kleinlich und erbärmlich die Welt ist — und dann doch nicht wiedererkennt, was er verstanden hat; denn fast in demselben Augenblick geht er selbst hin und macht mit in dieser Kleinlichkeit und Erbärmlichkeit, nimmt Ehre von ihr und erkennt sie damit an. O, wenn man einen sieht, der nachdrücklich versichert, er habe verstanden, wie Christus einherging in Knechtsgestalt, arm, verachtet, verspottet, wie die Schrift sagt: bespeit — wenn ich dann denselben so umsichtig dahin sich wenden sehe, wo es in weltlichem Sinn sich gut weilen läßt,

wenn ich sehe, wie er sich auf das sicherste einrichtet und so ängstlich, als gälte es das Leben, jedem ungünstigen Windhauch von rechts oder links vorzubeugen sucht, und ihn so froh, so vergnügt, so glückselig darüber sehe, daß er von Allen, wirklich von Allen geehrt und angesehen ist — ja, um es vollständig zu machen, so froh darüber, daß er sogar Gott dafür gerührt dankt: da hab ich oft bei mir selbst und zu mir selbst gesagt: „Sokrates, Sokrates, sollte es möglich sein, daß dieser Mensch es verstanden hat, wovon er sagt, er habe es verstanden?“ So habe ich gesagt, und ich habe zugleich gewünscht, daß Sokrates möchte recht haben. Denn es ist mir doch als wäre das Christentum zu streng, und ich kann es auch nicht in Übereinstimmung bringen mit meiner Erfahrung, einen solchen Menschen für einen Heuchler zu halten. Nein, Sokrates, Dich kann ich verstehen; Du machst ihn zu einem Spaßvogel, zu einem lustigen Bruder, Du machst ihn zu einer Beute für das Gelächter, Du hast nichts dagegen, es hat sogar Deinen Beifall, daß ich ihn komisch anrichte und vorsetze — vorausgesetzt, daß ich es gut mache.

Sokrates, Sokrates, Sokrates! Ja, man kann schon Deinen Namen drei Mal nennen, es wäre nicht zu viel ihn zehn Mal zu nennen, wenn es nur etwas helfen könnte. Man meint die Welt brauche eine Republik, oder man meint eine sociale Reform sei nötig, oder eine neue Religion: aber keiner denkt daran, daß die durch vieles Wissen verwirrte Welt einen Sokrates braucht. Doch freilich, dächte einer daran, oder dächten gar Manche daran, so wäre er weniger nötig. Was bei einer Verwirrung am meisten not thut, ist immer das, woran man am wenigsten denkt — natürlich, denn sonst wäre ja die Verwirrung nicht da.

Also eine solche ironisch-ethische Zurechtsetzung könnte unsre Zeit sehr gut brauchen, und ist vielleicht das Einzige, was ihr not thut — denn es ist offenbar das, woran man am wenigsten denkt; es thut uns höchlich not, statt über Sokrates hinauszugehen, auf dieses Sokratische zurückzukommen, daß verstehen und verstehen Zweierlei ist, — nicht als zu einem Resultat, welches schließlich den Menschen nur in das tiefste Elend bringt, sondern als zu der ethischen Auffassung des täglichen Lebens.

Die Sokratische Definition der Sünde hilft sich also so. Wenn einer das Rechte nicht thut, so hat er es auch nicht verstanden; sein Verständnis ist eine Einbildung, seine Versicherung, daß er es verstanden habe, bedeutet, daß er sich in falscher Richtung bewegt und weit, weit entfernt von der Wahrheit ist. Aber dann ist ja die Definition richtig. Thut einer das Rechte, so sündigt er doch wol nicht; und thut er nicht das Rechte, so hat er es auch nicht verstanden; hätte er es in Wahrheit verstanden, so würde es ihn bald bewegen, es auch zu thun: also ist Sünde Unwissenheit.

Wo steckt da die Mißlichkeit? Sie steckt darin, daß der Übergang vom Verstehen zum Ausüben nicht in Rechnung gezogen wird; worauf übrigens das Sokratische selbst bis zu einem gewissen Grade aufmerksam ist. Bei diesem Übergange setzt das Christentum ein, und bei diesem Gange zeigt es, daß die Sünde im Willen liegt, bis zum Begriff Trotz; und um das Ende richtig fest zu machen, fügt es das Dogma von der Erbsünde hinzu — denn das Geheimnis der Spekulation bei all ihrem Begreifen ist grade, daß sie ohne festes Ende näht, ohne Knoten im Faden; darum kann sie ihr Kunststück machen, daß sie weiter und immer weiter näht, und nichts

fest wird; sie zieht eben den Faden durch. Das Christentum dagegen macht das Ende fest durch das Paradox.

In der reinen Idealität, wo nicht von dem einzelnen wirklichen Menschen die Rede ist, erscheint der Übergang als notwendig, daher geht auch im System alles mit Notwendigkeit vor sich; da ist gar keine Schwierigkeit bei dem Übergange von dem Verstehen zum Thun. Dies ist das Griechische (doch nicht das Sokratische, denn dazu ist Sokrates zu sehr Ethiker). Und ganz dasselbe ist eigentlich das Geheimnis der ganzen neueren Philosophie; denn dies ist jenes cogito ergo sum, das Denken ist das Sein. Christlich dagegen heißt es: Dir geschehe, wie Du geglaubt hast, oder wie Du glaubst, so bist Du; das Glauben ist das Sein. Man sieht also, daß die neuere Philosophie nicht mehr noch weniger ist als Heidentum. Dies ist nun nicht das Schlimmste; mit Sokrates zu gehen ist nicht das Geringste. Aber das gänzlich Unsokratische in der neuern Philosophie ist, daß sie sich und uns einbilden will, dies sei Christentum.

In der Welt der Wirklichkeit, wo von dem einzelnen Menschen die Rede ist, geschieht dagegen dieser kleine, unscheinbare Übergang vom Verstehen zum Thun nicht immer cito citissime, nicht „geschwind wie der Wind." Im Gegenteil, hier beginnt eine sehr weitläufige Geschichte.

Im Geistesleben ist kein Stillstand — eigentlich auch kein Zustand, da Alles Wirksamkeit und Bewegung ist; wenn daher ein Mensch das Rechte nicht in derselben Sekunde thut, wo er es erkannt hat — ja, so kommt die Erkenntnis fürs Erste aus dem Kochen. Und dann kommt die Frage, was der Wille dazu meint. Der Wille ist etwas Zusammenge-

setztes und hat unter sich die ganze niedere Natur des Menschen. Gefällt dieser nun das Erkannte nicht, so folgt daraus zwar nicht, daß der Wille sofort hingeht und das Gegenteil davon thut; so starke Gegensätze kommen seltener vor — sondern dann läßt der Wille einige Zeit hingehen, es entsteht ein Zwischenraum, es heißt: wir wollen es doch bis morgen lassen. Darüber wird die Erkenntnis immer dunkler, und das Niedere siegt mehr und mehr; ach denn das Gute muß gleich gethan werden, gleich wenn es erkannt ist (und darum geht es in der reinen Idealität so leicht mit dem Übergang vom Denken zu Sein, denn dort geschieht alles rasch), aber das Niedere hat seine Stärke im Hinziehen. Der Wille hat nichts dagegen, daß dies so bei kleinem geschieht, er sieht dabei durch die Finger. Und wenn dann die Erkenntnis gehörig dunkel geworden ist, so können Wille und Erkenntnis einander besser verstehen; zuletzt stimmen sie ganz zusammen, denn nun ist die Erkenntnis ganz auf die Seite des Willens übergegangen, und erkennt, daß es ganz richtig ist, wie der will. Und so lebt vielleicht eine große Menge Menschen; sie arbeiten daran so bei kleinem ihre ethische und religiöse Erkenntnis zu verdunkeln, die sie weiter hinaus in Entscheidungen und Consequenzen führen will, welche das Niedere in ihnen nicht liebt; dagegen erweitern sie ihre ästhetischen und metaphysischen Erkenntnisse, was in ethischem Sinn Zerstreuung ist.

Doch mit all dem sind wir noch nicht weiter als bis zu Sokrates gekommen; denn, würde Sokrates sagen, geschieht dies, so zeigt sich ja, daß ein solcher Mensch das Rechte doch nicht verstanden hat. Das will sagen, das Griechentum hat nicht den Mut auszusagen, daß einer mit Wissen das Unrecht

thue; das Unrecht thue, während er das Rechte weiß; da hilft sie sich und sagt: wenn einer das Unrechte thut, so hat er das Rechte nicht verstanden.

Ganz richtig, und weiter kann auch kein Mensch kommen; kein Mensch kann durch sich selbst und von selbst aussagen, was Sünde ist, grade weil er in Sünde ist. Sein ganzes Reden von der Sünde ist im Grunde Beschönigung der Sünde, ist Entschuldigung und sündige Abschwächung. Darum beginnt das Christentum auch auf eine andere Weise, damit, daß eine Offenbarung Gottes dazu gehört, um den Menschen darüber aufzuklären, was Sünde ist; daß sie nicht darin liegt, daß er das Rechte nicht verstanden hat, sondern darin, daß er es nicht verstehen will und es überhaupt nicht will.

Sokrates ist der Großmeister für alle Ironiker durch sein Operiren mit dem Unterschied zwischen Verstehen und Verstehen, aber schon über den Unterschied von nicht verstehen können und nicht verstehen wollen erklärt er eigentlich nichts. Sokrates erklärt, wer das Rechte nicht thut, der hat es auch nicht verstanden; aber das Christentum geht etwas weiter zurück und sagt: er versteht es nicht, weil er es nicht verstehen will, und dies wieder, weil er das Gute nicht will. Und dann lehrt es, daß der Mensch das Unrechte thut, ungeachtet er das Rechte verstanden hat, oder unterläßt das Rechte zu thun, ungeachtet er es verstanden hat; kurz, die christliche Lehre von der Sünde ist lauter Angriff, Beschuldigung über Beschuldigung, sie ist die Anklage, welche das Göttliche als Sachwalter gegen den Menschen erhebt.

Aber kann ein Mensch dies Christliche begreifen? Keineswegs; es ist ja auch das Christliche, also zum Ärger-

nis. Es muß geglaubt werden. Begreifen läßt sich die Stellung des Menschen in und zu dem Menschlichen; aber das Verhältnis des Menschen zu dem Göttlichen ist zu glauben. Wie erklärt da das Christentum dies Unbegreifliche? Ganz konsequent auf eine ebenso unbegreifliche Weise, nämlich damit, daß es offenbart ist.

Christlich verstanden liegt also die Sünde im Willen, nicht in der Erkenntnis; und diese Verderbtheit des Willens geht über das Bewußtsein des Einzelnen hinaus. Dies ist ganz consequent; denn sonst müßte sich ja bei jedem Einzelnen die Frage erheben, wie die Sünde begann.

Hier ist wieder das Merkmal des Ärgernisses. Die Möglichkeit des Ärgernisses liegt darin, daß eine Offenbarung Gottes dazu nötig sein soll, um den Menschen darüber aufzuklären, was Sünde ist und wie tief sie steckt. Der natürliche Mensch, der Heide, denkt so: mag sein, ich räume ein, daß ich nicht alle Dinge im Himmel und auf Erden verstanden habe, soll es eine Offenbarung geben, so mag sie uns über das Himmlische Aufschluß geben; aber daß eine Offenbarung nötig wäre, um uns über die Sünde aufzuklären, ist das Allerungereimteste. Ich gebe mich nicht für einen Heiligen aus, durchaus nicht, und ich bin auch willig einzuräumen, wie weit ich von der Vollkommenheit entfernt bin: sollte ich da nicht wissen, was Sünde ist?“ Aber das Christentum antwortet: grade das weißt du am allerwenigsten, wie weit Du von der Vollkommenheit entfernt bist, und was Sünde ist. — Sieh, in dem Sinn ist freilich vor dem Christentum die Sünde auch Unwissenheit; sie ist Unwissenheit darüber, was Sünde ist.

Die Definition der Sünde, welche im vorigen Kapitel gegeben wurde, muß daher noch so vervollständigt werden: Sünde ist: nachdem eine Offenbarung Gottes erklärt hat, was Sünde ist, vor Gott nicht sein wollen, was man ist, oder verzweifelt bleiben wollen, wie man ist.

Drittes Kapitel.

Daß die Sünde nicht eine Negation, sondern eine Position ist.

Daß dies so ist, dafür hat die orthodoxe Dogmatik und die Orthodoxie überhaupt beständig gekämpft, und jede Definiton der Sünde als pantheistisch abgewiesen, welche sie nur als etwas Negatives, als Schwachheit, Sinnlichkeit, Endlichkeit, Unwissenheit u. dergl. ansieht. Die Orthodoxie hat sehr richtig gesehen, daß hier die Schlacht geschlagen werden muß, oder daß hier das Ende fest gemacht und Widerstand geleistet werden muß. Die Orthodoxie hat richtig gesehen, daß das ganze Christentum, wenn die Sünde negativ bestimmt wird, haltungslos ist; deshalb schärft die Orthodoxie ein, daß eine Offenbarung von Gott nötig ist, um dem gefallenen Menschen zu lehren, was Sünde ist; und daß diese Mitteilung geglaubt werden muß, da sie ein Dogma ist. Und das versteht sich, das Paradox, der Glaube und das Dogma, diese drei Bestimmungen bilden eine Übereinstimmung und Verbindung, welche das sicherste Bollwerk gegen alle heidnische Weisheit ist.

So die Orthodoxie. Durch ein sonderbares Mißverständnis hat dann eine sogenannte spekulative Dogmatik, die sich in bedenklicher Weise mit der Philosophie einläßt, gemeint

begreifen zu können, daß die Sünde eine Position ist. Aber wäre dies thunlich, so wäre die Sünde eine Negation. Denn das Geheimnis bei allem Begreifen ist, daß es die Wirklichkeit in eine gedachte Wirklichkeit verwandelt, also in Möglichkeit auflöst — aber dann läßt sich ja die „Wirklichkeit" nicht begreifen; denn bei dem Begreifen verwandelt man sie in Möglichkeit, also hält man sie nicht fest als Wirklichkeit und erfaßt sie nicht als das, was sie ist. Daher ist das Begreifen bei dem Guten ein Rückschritt im Vergleich mit der Verwirklichung des Guten; und andrerseits, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde: von dem Verstehen des Guten ist es noch ein weiter Schritt bis dahin, wo man sich selbst darin versteht und begreift, daß man es verwirklichen soll. Oder daß man im Begreifen das Gute nur in Möglichkeit versteht, zeigt sich am besten darin, daß, wer gut weiß, was z. B. Selbstverleugnung ist, sie noch völlig verkennen kann, wenn sie ihm in der Wirklichkeit begegnet. So steht es mit dem Begreifen des Guten. Bei der Sünde aber ist das Begreifen Negation, denn die Sünde ist grade erst da als Wirklichkeit, aufgelöst in Möglichkeit ist sie nicht das Böse (vergl. S. 20.).* Selbst in gewissem Grade aufmerksam darauf, hat die spekulative Dogmatik keine andere Hilfe gewußt, als ein Detaschement von Versicherungen auf den Platz hinzuwerfen, wo die Bewegung vor sich geht — was freilich einer philosophischen Wissenschaft nicht sonderlich gut steht. Man versichert feierlich einmal über das andere, daß die Sünde eine Position sei, und daß es Pantheismus

---

* Die Stelle ist ergänzt insbesondere aus den Nachgel. Schr. v. 1850 S. 50. A. B.

und Rationalismus und wer weiß was noch sonst von ihr natürlich sehr Verabscheutes sei, zu sagen, daß die Sünde bloß eine Negation sei — und dann geht man daran zu begreifen, daß die Sünde eine Position sei. Das will sagen, sie gilt nur bis zu einem gewissen Grade als Position, nicht mehr als daß man es doch noch begreifen kann.

Und dieselbe Zweizüngigkeit der Spekulation zeigt sich auch noch an anderer Stelle. Wie die Sünde bestimmt wird, ist entscheidend für die Bestimmung der Reue. Da es nun so spekulativ ist von der Negation der Negation zu reden, so geht es nicht anders: die Reue muß die Negation der Negation (des Gesetzes) sein — und dann ist ja die Sünde die Negation. — Es wäre übrigens zu wünschen, daß einmal ein nüchterner Denker deutlich machte, wie weit das rein Logische, welches an das erste Verhältnis der Logik zur Grammatik erinnert, wo zwei Verneinungen bejahen, und an die Mathematik — wie weit dies Logische seine Gültigkeit hat in der Welt der Wirklichkeit, der Wesenhaftigkeit; ob nicht die Dialektik der Qualiäten eine andere ist, ob nicht der „Übergang" hier eine andere Rolle spielt. Was man sub specie aeterni, aeterno modo usw. betrachtet, das hat gar keinen Übergang, da i s t alles; aber die Wirklichkeit so zu betrachten, das ist doch so ziemlich Unsinn. Man kann auch ganz in abstracto sagen, auf das Imperfektum folgt das Perfektum. Aber wenn in der Welt der Wirklichkeit ein Mann daraus schließen wollte, es folge von selbst und gleich, daß ein Werk, welches er unvollendet (imperfectum) ließe, vollendet würde: so wäre er doch wol verrückt.

Doch alles Solche beschäftigt mich hier nicht. Ich halte beständig bloß fest an dem Christlichen, daß die Sünde eine

Position ist — doch nicht als könnte es begriffen werden, sondern als ein Paradox, das geglaubt werden muß. Dies ist in meinen Gedanken das Richtige. Wenn man bloß alle Versuche zu begreifen als sich selbst widersprechend aufzeigen kann, so bekommt die Sache ihre rechte Stellung; es wird so klar, daß es dem Glauben überlassen werden muß, ob einer will glauben oder nicht. — Ich kann gut begreifen (was auch keineswegs zu göttlich dazu ist) daß Einer, der nun einmal begreifen muß, und nur von dem etwas hält, was begreifbar ist, dies sehr ärmlich findet. Aber wenn das ganze Christentum daran hängt, daß es soll geglaubt werden und nicht begriffen werden, daß man entweder es glauben oder daran sich ärgern soll: ist dann so verdienstlich es begreifen zu wollen? Wenn ein König die Idee bekommt, ganz incognito sein, ganz als gewöhnlicher Mensch behandelt sein zu wollen, ist es dann auch das Richtige ihm königliche Huldigung zu erweisen, weil dies im Allgemeinen passender erscheint? Oder heißt es nicht vielmehr die eigne Meinung gegenüber dem Willen des Königs behaupten, und thun, was man selbst will, anstatt sich zu beugen? Oder ob es dem Könige gefiele, wenn man immer erfindsamer wäre ihm ehrfurchtsvolle Unterwerfung zu zeigen, wenn er nicht so behandelt werden will; wenn man also immer erfindsamer wäre seinem Willen entgegen zu handeln? — Laß dann andere den bewundern und preisen, der behauptet das Christentum begreifen zu können: ich halte es für eine direkt ethische Aufgabe, die vielleicht nicht so wenig Selbstverleugnung fordert, in so spekulativen Zeiten, wo all „die Andern" geschäftig sind zu begreifen, da einzugestehen, daß man es weder begreifen kann noch soll. Doch grade dies ist es, was die Zeit

braucht und die Christenheit, nämlich: etwas sokratische Unwissenheit gegenüber dem Christlichen; aber wol zu merken, etwas „sokratische" Unwissenheit. Laß uns niemals vergessen — doch wie viele sind es wol, die es jemals recht gewußt oder bedacht haben – daß die Unwissenheit des Sokrates eine Art Gottesfurcht und Gottesdienst war, daß seine Unwissenheit der griechische Ausdruck ist für das jüdische: Die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Laß uns niemals vergessen, daß er grade aus Ehrfurcht vor der Gottheit unwissend war, daß er, soweit ein Heide das vermochte, als Richter auf der Wacht stand bei dem Grenzstreit zwischen Gott — und dem Menschen, darüber wachend, daß die Kluft der Wesensverschiedenheit zwischen ihnen befestigt blieb, daß Gott und der Mensch nicht so philosophisch, poetisch usw. auf Eins hinauskämen. Sieh, deshalb war Sokrates der Unwissende und deshalb erklärte ihn die Gottheit für den Weisesten. — Aber das Christentum lehrt, daß all das Christliche nur für den Glauben da ist, deshalb will es grade sokratische, gottesfürchtige Unwissenheit haben, welche den Glauben vor der Spekulation schützt, darüber wachend, daß die Kluft der Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen befestigt bleibe, welche sich im Paradox und dem Glauben ausdrückt, damit Gott und der Mensch nicht noch fürchterlicher als jemals im Heidentum auf Eins hinauslaufen — im System.

Nur von einer Seite läßt sich hier beleuchten, daß die Sünde eine Position ist. Im vorhergehenden Abschnitt ist in der Darstellung der Verzweiflung beständig eine Steigerung nachgewiesen. Der Ausdruck dafür war teils die Steigerung des Bewußtseins von dem Selbst, teils das

Steigen von dem Leiden zur Handlung. Beides in Vereinigung ist wieder der Ausdruck dafür, daß die Verzweiflung nicht von außen kommt sondern von innen. Und in demselben Grade ist sie ja auch mehr und mehr ponierend. Aber nach der aufgestellten Definition der Sünde gehört dazu das durch die Vorstellung von Gott unendlich gesteigerte Bewußtsein von der Bedeutung des eignen Selbst und so nun auch das größt mögliche Bewußtsein von der Sünde als einem Werk. — Dies ist der Ausdruck dafür, daß die Sünde eine Position ist; daß sie vor Gott ist, das ist grade das Positive darin.

Uebrigens hat die Bestimmung, daß die Sünde eine Position ist, noch in ganz anderem Sinn die Möglichkeit des Ärgernisses, das Paradoxe in sich, nämlich in den Consequenzen für die Lehre von der Versöhnung. Erst geht das Christentum hin und setzt die Sünde so fest als Position, daß der menschliche Verstand es niemals begreifen kann; und dann ist es dieselbe christliche Lehre, die wieder auf sich nimmt diese Position so fortzuschaffen, wie es der menschliche Verstand niemals begreifen kann. Die Spekulation, welche die Paradoxe wegschwatzt, läßt etwas auf beiden Seiten ab, so geht es leichter: sie macht die Sünde nicht gar so positiv — und desungeachtet kann sie es doch nicht in ihren Kopf bringen, daß die Sünde sollte ganz vergessen sein. Aber das Christentum, welches der erste Erfinder der Paradoxe ist, ist auch hier so paradox wie möglich; es arbeitet gleichsam sich selbst entgegen, indem es die Sünde so festsetzt als Position, daß es nun vollkommen unmöglich scheint, sie wieder fortzubringen — und dann ist es grade das Christentum, das, durch die

Versöhnung, die Sünde wieder so ganz fortschaffen will, daß sie ist wie im Meere versenkt.

Beilage zu A.

Aber wird dann nicht in gewissem Sinn die Sünde eine große Seltenheit? (Die Moral.)

Im ersten Abschnitt wurde dargelegt, daß die Verzweiflung um so seltener in der Welt ist, je intensiver sie ist. Aber nun ist ja die Sünde die noch einmal wesentlich verschärfte Verzweiflung, so muß sie wol ganz selten sein? Wunderliche Schwierigkeit! Das Christentum stellt alles unter die Sünde, wir haben das Christliche so streng wie möglich darzustellen gesucht, und dann ergiebt sich dies sonderbare Resultat, dies sonderbare Resultat, daß sich die Sünde im Heidentum gar nicht findet, sondern nur im Judentum und Christentum und da wieder wol sehr selten!

Doch ist dies, aber nur in einem Verständnis, ganz richtig so. „Nachdem durch eine Offenbarung Gottes kund geworden, was Sünde ist, nun doch vor Gott verzweifelt nicht sein wollen, was man sein soll, oder verzweifelt bleiben wollen, wie man ist" heißt sündigen — und ganz gewiß, es ist selten, daß ein Mensch so entwickelt ist, so sich selbst durchsichtig, daß dies auf ihn passen kann. Aber was folgt dann daraus? Ja, darauf muß man wohl achten, denn hier ist eine eigene dialektische Wendung. Ist ein Mensch nicht in intensiverem Sinn verzweifelt, so folgte ja daraus nicht, daß er überhaupt nicht verzweifelt wäre. Im Gegenteil, es wurde ja gezeigt, daß die meisten Menschen verzweifelt sind, aber in geringerem Grade. Es ist ja auch kein Verdienst in höherem Grade verzweifelt zu sein. Nur in ästhetischem Sinn ist es

ein Vorzug, denn ästhetisch sieht man nur auf die Kraft, aber in ethischem Sinn ist die intensivere Verzweiflung weiter ab von der Rettung als die geringere.

Und so ist es auch mit der Sünde. Das Leben der Meisten ist in Indifferenz so weit von dem Guten, dem Glauben entfernt, daß es fast zu geistlos ist, um Sünde genannt zu werden, ja fast zu geistlos, um Verzweiflung genannt zu werden.

Im strengsten Sinn ein Sünder sein ist nun allerdings durchaus nichts verdienstliches; aber auf der andern Seite, wie in aller Welt soll sich denn ein wesentliches Sündenbewußtsein (und das will das Christentum grade haben) in einem Leben finden, das so in Trivialität und Nachäffung „der Andern" versunken ist, daß es zu geistlos ist um Sünde genannt zu werden, nur wert, wie die Schrift sagt, ausgespieen zu werden.

Doch hiermit ist die Sache nicht fertig, denn die Dialektik der Sünde fängt dann nur auf eine andere Weise. Wie geht es nämlich zu, daß ein Menschenleben so geistlos wird, daß es ist, als könnte das Christentum es gar nicht erfassen, gleich wie wenn eine Hebelkraft (und die erhebende Kraft des Christentums ist wie eine Hebelkraft) nicht kann angebracht werden, weil kein fester Grund da ist, sondern nur Moorland und Sumpf? Ist es etwas was dem Menschen widerfährt? Nein, es ist des Menschen eigne Schuld? Mit Geistlosigkeit wird kein Mensch geboren, und wie viele sie auch im Tode mit sich bringen als die einzigste Ausbeute des Lebens — es ist nicht des Lebens Schuld.

Aber gesagt muß es werden und so rückhaltlos wie möglich, daß die sogenannte Christenheit (in welcher so Alle mil-

lionenweis ohne weiteres Christen sind, nahezu ebenso viel Christen als Menschen da sind) nicht bloß eine elende Ausgabe des Christlichen ist, voll von sinnstörenden Druckfehlern und gedankenlosen Auslassungen und Zusätzen, sondern daß sie ein Mißbrauch desselben ist, daß sie das Christentum eitel genommen hat. In einem kleinen Lande werden wol kaum drei Dichter in jeder Generation geboren, aber Geistliche giebt es genug, mehr als befördert werden können. Bei einem Dichter redet man davon, daß er „Beruf" haben muß; um Geistlicher zu werden ist in der Meinung der Leute, also der Christen, genug, daß man das Examen gemacht hat. Und doch ist ein wahrer Geistlicher noch seltener als ein wahrer Dichter, und doch gehört das Wort Beruf ursprünglich zu dem Göttlichen. Noch hat man in der Christenheit eine Vorstellung davon bewahrt, daß für einen Dichter innerer Beruf nötig ist, aber bei der Menge der Leute, also der Christen, ist „Geistlicher zu sein" ein Lebensberuf wie jeder andere, verlassen von jeder erhebenden Vorstellung, ohne das Mysteriöse. Beruf bedeutet hier Stelle, ob einer Beruf hat, davon wird nicht gesprochen, aber wie er eine Stelle bekommt, und davon, wer zu „berufen" hat.

Ach, und das Schicksal dieses Wortes ist wie ein Motto für die ganze Christenheit. Das Unglück ist nicht, daß das Christliche nicht gesagt würde, auch nicht, daß es zu wenig Geistliche gäbe; sondern daß das Christliche so gesagt wird, daß die Menge der Menschen zuletzt gar nichts dabei denkt, gleichwie die Menge der Menschen den Geistlichen wesentlich nicht anders ansieht, als den Kaufmann, Prokurator, Buchbinder usw. in seinem Beruf; so daß das Höchste und Heiligste gar keinen Eindruck macht, sondern als etwas angesehen wird,

das nun einmal, wie so vieles Andre, Schick und Brauch geworden ist, Gott weiß warum. Was Wunder da daß man, statt das eigne Verhalten unverantwortlich zu finden, es für nötig findet, das Christentum zu verteidigen. —

Ein Geistlicher müßte ja doch wol Glauben haben. Und ein Glaubender! Ein Glaubender ist doch wol ein Liebender; ja, wer unter den Liebenden am höchsten steht, er ist doch an Begeisterung nur wie ein Jüngling im Vergleich mit dem Gläubigen. Denke Dir nun einen Liebenden. Nicht wahr, er würde im Stande sein den ganzen langen Tag und die Nacht dazu von seiner Liebe zu reden. Aber glaubst Du, daß ihm einfallen könnte, glaubst Du, daß ihm möglich wäre, glaubst Du nicht, daß es ihm abscheulich vorkäme, so davon zu reden, daß er aus drei Gründen zu beweisen suchte, es sei doch etwas an der Liebe — ungefähr wie wenn Geistliche aus drei Gründen beweisen, daß beten gewinnreich sei, wo also das Beten so tief im Preise gesunken ist, daß drei Gründe nötig sind, um ihm ein wenig zu Ansehen zu helfen! Oder wie wenn ein Geistlicher, was dasselbe ist aber noch lächerlicher, aus drei Gründen beweist, daß Beten eine Seligkeit ist, welche alles Denken übersteigt. Kostbare Antiklimax! daß etwas allen Verstand übersteigt, wird durch — Gründe bewiesen, die wenn sie anders etwas taugen, doch wol nicht allen Verstand übersteigen, da Gründe doch wol im Gebiet des Verstandes liegen, und also dem Verstande nur einleuchtend machen werden, daß diese Seligkeit keineswegs allen Verstand übersteigt. Nein, für das was den Verstand übersteigt, und für den, der glaubt, bedeuten drei Gründe nicht mehr als drei Flaschen oder drei Hirsche! — Und nun weiter, glaubst Du es würde einem Liebenden einfallen, seine Liebe

zu verteidigen, also einzuräumen daß sie ihm nicht das unbedingt Gültige wäre, sondern daß er sie noch abwäge gegen Einwendungen, (woraus die Verteidigung ja hervorgeht), also glaubst Du, daß er einräumen könnte oder wollte, er liebe nicht, glaubst Du, er werde selbst verraten, daß er nicht liebe? Und wollte man einem Liebenden vorschlagen so zu reden, glaubst Du nicht, daß er einen für verrückt halten würde; und wenn er zugleich etwas von einem Beobachter hätte, glaubst Du nicht er würde den Verdacht fassen, daß der, welcher ihm diesen Vorschlag machte, niemals gewußt habe, was Liebe ist, oder ihn verleiten wolle seine Liebe zu verraten oder zu verleugnen — dadurch daß er sie verteidige. — Ist das nicht einleuchtend: wer wirklich liebt, ihm kann es unmöglich einfallen mit drei Gründen beweisen oder verteidigen zu wollen; denn er ist, was mehr ist als alle Gründe und als jede Verteidigung, er ist erfüllt von Liebe. Wer es aber thut, der liebt nicht, er sagt es bloß, aber unglücklicher Weise — oder glücklicher Weise so dumm, daß er nur verrät, daß es nicht wahr ist.

Aber grade so wird vom Christentum gesprochen — von gläubigen Geistlichen; entweder „verteidigt" man das Christentum, oder man „begründet" es, wenn man nicht noch zugleich spekulativ darin fuscht, es zu „begreifen." Das nennt man p r e d i g e n und man hält es in der Christenheit bereits für etwas Großes, daß so gepredigt wird, und daß man darauf hört. Und grade deshalb ist die Christenheit so weit davon entfernt, zu sein, was ihr Name sagt, so weit, daß das Leben der meisten Menschen christlich verstanden sogar zu geistlos ist, um in streng christlichem Sinn Sünde genannt zu werden.

B.

Die Fortsetzung der Sünde.

Jeder Zustand in Sünde ist neue Sünde; oder wie es genauer ausgedrückt werden müßte und in dem Folgenden ausgedrückt werden wird, der Zustand in der Sünde ist die neue Sünde, ist die Sünde. Dies erscheint vielleicht dem Sünder als eine Übertreibung; er erkennt höchstens jede neue Thatsünde als eine neue Sünde an. Aber die Ewigkeit, welche sein Conto führt, muß den Zustand in der Sünde als neue Sünde aufführen. Sie hat nur zwei Rubriken, und „Alles was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde"; jede unbereute Sünde ist eine neue Sünde und in jedem Augenblick, wo sie unbereut bleibt. Aber wie selten ist ein Mensch, der ein zusammenhängendes Bewußtsein von sich selbst hat! Wie oft haben die Menschen nur momentweise ein Bewußtsein von sich selbst, etwa bei großen Entscheidungen, aber das Alltägliche kommt nicht in Betracht; einmal in der Woche sind sie eine Stunde lang eingedenk, daß sie im Geist leben sollen — allerdings eine ziemlich bestialische Weise ein Geistesleben zu führen. Aber die Ewigkeit ist die wesentliche Beständigkeit und fordert diese auch von dem Menschen darin, daß er sich des Geistes bewußt ist und Glauben hat. Der Sünder dagegen ist so in der Macht der Sünde, daß er keine Vorstellung von ihrer totalen Bedeutung hat, während er auf dem Wege der Verlorenheit ist. Er bringt bloß jede einzelne Sünde in Anschlag, durch welche er gleichsam von neuem

in Gang kommt auf dem Wege der Verlorenheit, ganz als ginge er nicht auch im vorhergehenden Augenblick auf demselben Wege mit all der Wucht der vorangegangenen Sünden. So natürlich ist ihm die Sünde geworden, oder die Sünde ist ihm so zur Natur geworden, daß er das Alltägliche ganz in seiner Ordnung findet, und nur einen Augenblick stutzt, wenn die Sünde so zu sagen in eine neue Gangart fällt. Er ist in Verlorenheit blind dafür, daß sein Leben im Zusammenhang der Sünde verläuft, anstatt die wesentliche Beständigkeit des Ewigen zu haben in dem Glauben, vor Gott.

Doch „Zusammenhang der Sünde," ist die Sünde nicht grade das Zusammenhangslose? Sieh da kommt wieder die Meinung, daß die Sünde nur etwas Negatives sei, das niemals durch Verjährung Rechte gewinnen könnte, gleichwie es kein Verjährungsrecht an gestohlenem Gut giebt, daß sie nur ein ohnmächtiger Versuch sei sich zu constituiren, aber nur in verzweifeltem Trotz alle Qualen der Ohnmacht leide und es nicht vermöge. Ja so ist es spekulativ, aber christlich ist die Sünde eine Position, eine Wirklichkeit, die mehr und mehr Zusammenhang und Dauer gewinnt.

Und das Gesetz für das Wachstum ist auch ein andres als bei einer Schuld, oder bei etwas Negativen. Denn eine Schuld wächst nicht, weil sie nicht bezahlt wurde, sie wächst nur, so oft sie vermehrt wird. Aber die Sünde wächst mit jedem Augenblick, wo man nicht aus ihr herauskommt. Der Sünder greift möglichst weit fehl, wenn er annimmt, nur jede neue Sünde sei eine Vermehrung der Sünde. Schon ein Sprüchwort sagt, sündigen sei menschlich, aber in Sünde bleiben, teuflisch; freilich muß dies Sprüchwort christlich etwas anders verstanden werden. Der Zustand in der Sünde ist

die Fortsetzung der Sünde. Gewöhnlich versteht man es anders, man meint die eine Sünde gebähre eine neue Sünde aus sich. Aber das hat einen weit tieferen Grund, nämlich den, daß der Zustand in der Sünde neue Sünde ist. Es ist psychologisch meisterhaft, was Shakspeare läßt Macbeth sagen: Sündenentsprossene Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke (3. Act. 2. Scene). Das will sagen, die Sünde hat in sich selbst eine Consequenz, und in dieser eignen Consequenz des Bösen hat sie auch eine gewisse Kraft. Aber zu solcher Betrachtung kommt man niemals, wenn man nur auf die einzelnen Sünden sieht.

Die meisten Menschen leben freilich mit allzu wenig Bewußtsein von sich selbst, um eine Vorstellung von dem haben zu können, was Consequenz ist; das will sagen, sie führen kein Geistesleben. Ihr Leben besteht bald mit einer gewissen kindlichen, liebenswürdigen Naivität bald mit Geschwätzigkeit aus etwas Handlung, etwas Erlebnis, dem und jenem; jetzt thun sie etwas Gutes und dann wieder etwas Verkehrtes, und dann beginnen sie wieder von vorn; eines Nachmittags sind sie verzweifelt, vielleicht auch drei Wochen lang, aber dann sind sie wieder guten Muts, und dann wieder einmal eine Weile verzweifelt. Sie spielen so zu sagen mit im Leben, aber sie erleben niemals, was es heißt, alles für eins einzusetzen, sie kommen niemals zu der Vorstellung von einer unendlichen Consequenz in ihnen selbst. Daher ist bei ihnen immer nur die Rede von einzelnen Dingen, von einzelnen guten Handlungen, einzelnen Sünden.

Jede Existenz, die ein Bewußtsein des Geistes hat, auch wenn sie nur auf eigne Verantwortung und wie auf eigne Hand lebt, hat wesentlich Zusammenhang in sich und Zu-

sammenhang mit dem Höheren, zum mindestens in einer Idee Aber ein solcher fürchtet wieder unendlich jede Inconsequenz, weil er eine unendliche Vorstellung von den möglichen Folgen hat, nämlich daß er könnte aus dem Ganzen herausgerissen werden, in dem er sein Leben hat. Die geringste Inconsequenz ist ein ungeheurer Verlust, denn er verliert ja die Consequenz; im selben Augenblick ist vielleicht der Zauber gebrochen, die geheimnißvolle Macht, welche alle Kräfte in Harmonie hielt, entkräftet, die Feder gebrochen, das Ganze vielleicht ein Chaos, wo die Kräfte gegen einander kämpfen dem Selbst zur Pein, das nun keine Übereinstimmung mit sich selbst gewinnt, keine Energie, keinen Impuls. Dann ist die ungeheure Maschine, welche bei aller eiserner Stärke in der Consequenz so gefügig war, so geschmeidig bei all ihrer Kraft, in Unordnung, und je vortrefflicher, je grandioser die Maschine war, desto fürchterlicher ist der Wirrwarr. — Der Gläubige, der also in der Consequenz des Guten ruht und sein Leben darin hat, fürchtet unendlich auch die kleinste Sünde; denn er hat unendlich viel zu verlieren. Die unmittelbaren, die kindlichen oder kindischen Menschen haben nichts Totales zu verlieren, sie verlieren oder gewinnen beständig bloß im Einzelnen oder das Einzelne.

Aber wie bei dem Gläubigen so auch bei dem Gegenstück, dem Dämonischen in Bezug auf die Consequenz der Sünde in sich. Wie der Trinker Tag für Tag den Rausch unterhält aus Furcht vor dem Stillstand und der Mattigkeit, die eintreten würde, und ihren möglichen Folgen, wenn er einen Tag ganz nüchtern wäre: so der Dämonische. Ja, wie der Gute, wenn einer mit Versuchung ihm naht und die Sünde in lockender Gestalt darstellt, ihn bitten würde „versuche mich

nicht": so hat man wol Beispiele von ganz demselben bei einem Dämonischen. Gegenüber einem, der ihm zu stark ist in dem Guten, kann der Dämonische, wenn jener ihm das Gute in seiner seligen Erhabenheit darstellen will, für sich bitten, er kann mit Thränen für sich bitten, daß er nicht so zu ihm rede, ihn nicht, wie er sagen würde, schwach mache. Grade weil der Dämonische in sich consequent ist und in der Consequenz des Bösen steht, grade darum hat er auch ein ganzes Wesen zu verlieren. Ein einziger Augenblick außer seiner Consequenz, eine einzige Unvorsichtigkeit in der Diät, ein einziger Seitenblick, nur einen Augenblick das Ganze oder auch nur ein Teil davon auf eine andere Weise angesehen und verstanden: und er wird vielleicht nie wieder was er ist; so ist sein Gedanke. Dies will sagen, er hat das Gute verzweifelt aufgegeben, so meint er, daß es ihm nicht mehr helfen kann, aber es könnte ihn verstören, ihm unmöglich machen, jemals wieder die volle Kraft der Consequenz zu gewinnen; ihn schwach machen. Nur in der Fortsetzung der Sünde ist er was er ist, nur in ihr lebt er und hat er Selbstgefühl. Aber was will das sagen? Das will sagen, der Zustand in der Sünde ist es, der ihn, tief wie er gesunken ist, zusammenhält und ihn gottlos stärkt durch die Consequenz; es ist nicht die einzelne Sünde, die (ja, das ist schrecklich wahnsinnig!) ihm hilft, sondern die einzelne neue Sünde ist bloß der Ausdruck für den Zustand in der Sünde, welcher eigentlich die Sünde ist.

Bei der „Fortsetzung der Sünde", wovon wir nun handeln wollen, ist also nicht so sehr an die einzelnen neuen Sünden zu denken, als an den Zustand in der Sünde, welcher wieder die Steigerung der Sünde in sich selbst wird, als ein Verbleiben im Zustand der Sünde mit Bewußtsein, so

daß hier wie allerwegen die Steigerung in dem immer intensiveren Bewußtsein ist.

1.

Die Sünde als Verzweiflung über die Sünde.

Die Sünde ist Verzweiflung; eine Steigerung ist die Verzweiflung über die Sünde. Es ist nicht eine neue Sünde, wie wenn der, der einmal 100 M. stahl, nun 1000 stiehlt; nein, hier wird nicht von einzelnen Sünden gesprochen; der Zustand in der Sünde ist neue Sünde, und diese steigert sich in einem neuen Bewußtsein.

Verzweiflung über die Sünde ist der Ausdruck dafür, daß die Sünde in sich consequent geworden ist oder sein will. Sie will nichts mit dem Guten zu schaffen haben, nicht so schwach sein, daß sie zuweilen einmal auf andere Rede lauschte. Nein, sie will nur auf sich selbst hören, nur mit sich selbst zu schaffen haben, sich mit sich selbst einschließen und noch durch einen Verschluß mehr, indem sie sich durch die Verzweiflung über die Sünde gegen jeden Überfall und Angriff von seiten des Guten sichert. Sie ist sich bewußt die Brücke abgebrochen zu haben und nun ebenso unzugänglich für das Gute zu sein, wie das Gute für sie ist, so daß es unmöglich ist, auch wenn sie es in einem schwachen Augenblick wünschen sollte. Die Sünde ist Losreißung von dem Guten, in der Verzweiflung über die Sünde wird die Scheidung verdoppelt. Darin werden natürlich die äußersten Kräfte der Sünde herausgepreßt, und jene gottlose Verhärtung oder Verstocktheit hervorgebracht, welche alles was Reue heißt und alles was Gnade heißt nicht bloß für leer und nichtig achten muß, sondern für ihren Feind, gegen den sie sich am allermeisten zu wehren hat, ganz wie das Gute sich

wehrt gegen die Versuchung. So verstanden ist es ein richtiges Wort von Mephistopheles (im Faust), daß es nichts Elenderes gäbe als einen Teufel, der verzweifelt; denn unter verzweifeln muß hier verstanden werden, daß er schwach genug sei etwas von Gnade und Reue hören zu wollen. Um die Steigerung von der Sünde zur Verzweiflung über die Sünde zu bezeichnen, könnte man sagen die erstere ist der Bruch mit dem Guten, die andere ist der Bruch mit der Reue.

Die Verzweiflung ist ein Versuch sich dadurch zu halten, daß man noch tiefer sinkt; wie man mit dem Luftballon steigt, wenn man Gewichte abwirft, so sinkt der Verzweifelte, indem er immer bestimmter alles Gute von sich wirft (denn das Gewicht des Guten ist Erhebung); er sinkt, selbst meint er freilich zu steigen — er wird ja auch leichter. Die Sünde selbst ist der Kampf der Verzweiflung; aber wenn dann die Kräfte erschöpft sind, gehört eine neue Verstärkung dazu, eine neue dämonische Geschlossenheit in sich, dies ist die Verzweiflung über die Sünde. Sie ist ein Fortschritt und ein Steigen im Dämonischen, und damit natürlicher Weise Vertiefung in die Sünde. Sie ist ein Versuch, der Sünde Haltung und Interesse zu geben, dadurch daß es nun soll ewig entschieden sein, daß man nichts von Reue und nichts von Gnade hören will. Indessen ist sich doch die Verzweiflung über die Sünde der eignen Leere bewußt, daß sie nichts hat, wovon sie leben könnte, nicht einmal die Vorstellung von dem eignen Selbst. Es ist eine psychologisch meisterhafte Äußerung von Macbeth (2. Akt, 2. Scene): von jetzt (nachdem er den König ermordet hat — und nun über seine Sünde verzweifelt) giebt es nichts Ernstes mehr im Leben; Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade. Das Meisterhafte ist der Doppelschlag

in den letzten Worten: Ruhm und Gnade. Durch die Sünde und in der Verzweiflung über die Sünde hat er jedes Verhältnis zur Gnade verloren — und zugleich zu sich selbst. Sein selbstisches Wesen gipfelt in Ehrgeiz. Nun ist er ja König geworden, und doch, indem er verzweifelt über seine Sünde und an der Wirklichkeit der Reue und an der Gnade, hat er auch sich selbst verloren; er kann sich selbst nicht mehr hochhalten, und kann ebenso wenig nun sein Selbst in Ehrgeiz genießen, als er die Gnade ergreifen kann.

Im Leben (soweit da die Verzweiflung über die Sünde vorkommt; aber in jedem Fall kommt etwas vor, was die Menschen so nennen) sieht man diese Verzweiflung meist falsch an, vermutlich weil man in der Welt meist nur mit Leichtsinn, Gedankenlosigkeit und bloßem Geschwätz zu thun hat, und daher ordentlich ganz feierlich zu Mute wird und ehrerbietig den Hut abnimmt bei jeder Äußerung von etwas Tieferem. In verwirrter Unklarheit über sich selbst und seine Bedeutung, oder mit einem Anstrich von Heuchelei, oder mit Hilfe jener Schlauheit und Sophistik, welche alle Verzweiflung besitzt, ist die Verzweiflung über die Sünde nicht abgeneigt sich den Schein zu geben, daß sie etwas Gutes sei. Sie soll dann ein Ausdruck dafür sein, daß man eine tiefere Natur sei und deshalb seine Sünde so schwer nehme. Ich will ein Beispiel anführen. Wenn ein Mensch, der einer oder der andern Sünde ergeben war, aber dann längere Zeit der Versuchung widerstand und siegte — wenn er einen Rückfall hat und wieder der Versuchung erliegt: so ist die Verstimmung, welche eintritt, keineswegs immer Sorge über

die Sünde. Es kann viel Anderes sein; es kann beispielsweise auch eine Verbitterung gegen das Schicksal sein, als hätte dieses ihn der Versuchung erliegen lassen, als hätte es nicht so hart sein dürfen, nachdem er doch längere Zeit siegreich widerstanden hatte! Aber in jedem Fall ist es gar zu frauenzimmerlich, jene Trauer ohne weiteres als gut zu nehmen und gar nicht auf die Doppelzüngigkeit aufmerksam zu sein, welche in aller Leidenschaftlichkeit ist, die auch so ominös bewirken kann, daß der Leidenschaftliche hinterher versteht, er habe wie wahnsinnig das Gegenteil von dem gesagt, was er meinte zu sagen. Ein solcher Mensch versichert vielleicht in den stärksten Ausdrücken, wie es ihn schmerze und peinige, wie dieser Rückfall ihn zur Verzweiflung bringe; „ich vergebe es mir niemals" sagt er. Und all dies soll der Ausdruck dafür sein, wie viel Gutes in ihm wohne, welch eine tiefe Natur er ist. Das ist eine Mystifikation. Ich ließ mit Absicht ein Stichwort einfließen: „ich vergebe es mir niemals," ein Wort welches grade gewöhnlich in solcher Verbindung gehört wird. Und grade an diesem Wort kann man sich auch zurecht finden. Er vergiebt es sich niemals — aber wenn nun Gott ihm vergeben wollte, so könnte er ja doch gern die Güte haben, sich selbst zu vergeben. Nein seine Verzweiflung über die Sünde, die er, ohne es zu ahnen, verrät, wenn er „sich nie vergeben will," daß er so sündigen konnte, ist sehr entgegengesetzt der bußfertigen Zerknirschung, die Gott um Vergebung bittet, und ist durchaus nicht etwas Gutes, sondern eine intensivere Form der Sünde und Vertiefung in Sünde. Die Sache ist die: in der Zeit, wo er siegreich der Versuchung Widerstand leistete, ist er in eignen Augen sich selbst besser geworden, als er

wirklich war, er ist auf sich selbst stolz geworden. Dieser Stolz verlangte nun, daß das Vergangene etwas ganz Zurückgelegtes sein sollte. Aber im Rückfall wird das Vergangene plötzlich wieder ganz gegenwärtig. Diese Erinnerung kann sein Stolz nicht ertragen, und daher diese tiefe Betrübnis usw. Aber die Richtung der Betrübnis geht offenbar von Gott fort, es ist eine verhehlte Selbstliebe und Hoffart, statt daß er demütig Gott danken sollte, daß er ihm doch so lange geholfen hatte der Versuchung zu widerstehen, und vor Gott und sich selbst eingestehen sollte, daß dies bereits viel mehr ist, als er verdient hatte, und so sich demütigen unter die Erinnerung daran, wie er gewesen war.

Hier wie allerwärts ist, was die alten Erbauungsschriften erklären, so tief, so erfahren, so wegweisend. Sie lehren, daß Gott zuweilen zuläßt, daß der Gläubige in einer Versuchung strauchle und falle — grade um ihn zu demütigen und dadurch im Guten mehr zu befestigen; der Gegensatz zwischen dem Rückfall und dem vielleicht bedeutenden Fortschritt im Guten ist so demütigend, die Identität mit sich selbst so schmerzlich. Je besser ein Mensch ist, desto tiefer schmerzt natürlicher Weise die einzelne Sünde und desto gefährlicher ist auch die kleinste Ungeduld. Er kann vielleicht aus Schmerz in die dunkelste Schwermut sinken — und ein Narr von Seelsorger bewundert wol seine tiefe Seele, und welche Macht das Gute in ihm hat — als käme dies aus dem Guten! Und seine Frau, ja sie fühlt sich tief gedemütigt im Vergleich mit einem solchen ernsten und heiligen Manne, der so über die Sünde trauern kann. Vielleicht ist auch seine Rede noch mehr täuschend, er sagt vielleicht nicht: ich kann es mir niemals vergeben (als hätte er sich vielleicht früher selbst die Sünde

vergeben, was gotteslästerlich wäre), nein, er spricht davon, daß Gott es ihm niemals vergeben könne. Ach, und dies ist nur eine Mystifikation. Seine Trauer, seine Bekümmerung, seine Verzweiflung ist selbstisch (gleich der Angst vor der Sünde, die zuweilen einen Menschen fast in Sünde hineinängstet, weil es Selbstliebe ist, die stolz darauf sein wollte, ohne Sünde zu sein) — und Trost ist bei ihm am wenigsten am Platze, weshalb auch die ungeheuren Quantitäten von Trostgründen, welche die Seelsorger darreichen, die Krankheit bloß schlimmer machen.

2.

Die Sünde als Verzweiflung an der Vergebung der Sünde.* (Das Ärgernis.)

Die Steigerung in dem Selbstbewußtsein ist hier das Wissen von Christus, daß man ein Selbst vor Christus ist. Erst kam im vorigen Abschnitt die Unwissenheit darüber, daß man ein Selbst hat; dann das Wissen von diesem Selbst, in dem doch etwas Ewiges ist. Darauf zeigte der Übergang zum zweiten Abschnitt den Unterschied zwischen einer Persönlichkeit, die nur eine menschliche Vorstellung von sich selbst hat, deren Maß der Mensch ist, und einer Persönlichkeit vor Gott; die letztere wurde der Definition zu Grunde gelegt.

Nun kommt ein Selbst vor Christus, ein Selbst, welches jedoch verzweifelt nicht sein will, was es sein soll, oder verzweifelt bleiben will, wie es ist. Denn die Verzweiflung an der Vergebung der Sünden muß sich auf die Formel für die Verzweiflung, entweder der Schwäche oder des Trotzes zurückführen lassen; der Schwäche, welche geärgert nicht zu

---

* Man beachte den Unterschied: verzweifeln über seine Sünde und verzweifeln an der Vergebung der Sünde, (vergl. S. 122).

glauben wagt, des Trotzes, welcher geärgert nicht glauben will. Nur zeigt sich Trotz und Schwachheit hier grade in umgekehrter Form, weil hier nicht von dem gegebenen Wesen des Menschen, sondern von der Sünde die Rede ist. Sonst ist es Schwachheit, wenn man verzweifelt nicht sein will, was man ist; hier ist es Trotz. Denn es ist ja Trotz, wenn man nicht ein Sünder sein will, während man es ist, aber doch nicht wissen will von Vergebung der Sünden. Sonst ist es Trotz, wenn man verzweifelt bleiben will, was man ist; hier ist es Schwachheit, wenn man verzweifelt ein Sünder bleiben will in dem Sinn, daß sich keine Vergebung finde.

Vor Christus bekommt der Mensch die verstärkte Bedeutung durch das ungeheure Zugeständnis Gottes, durch den ungeheuren Nachdruck, der darin liegt, daß Gott auch für diesen Menschen sich gebären ließ, Mensch wurde, litt und starb. Vorher hieß es: je mehr Gottes-Bewußtsein, um so mehr Persönlichkeit, und so gilt hier: je mehr Erkenntnis von Christus, um so mehr Persönlichkeit. Die Bedeutung des Menschen wächst mit seinem Maßstabe. Daß Christus der Maßstab ist, damit bekräftigt Gott in der nachdrücklichsten Weise, welche ungeheure Realität das menschliche Selbst hat; denn erst in Christus ist es wahr, daß Gott des Menschen Maßstab und Ziel ist. Aber je mehr Gewicht auf das Selbst fällt, um so intensiver die Sünde.

Auch von einer andern Seite läßt sich die Steigerung in der Sünde nachweisen. Die Sünde war Verzweiflung; Verzweiflung über die Sünde war eine Steigerung. Aber nun bietet Gott Versöhnung an in der Vergebung der Sünde. Doch der Sünder verzweifelt und indem er verzweifelt an der Vergebung der Sünde, ist es ja als ginge er auf Gott

los, es klingt ja wie ein Streit dieses: „nein, es giebt keine Vergebung der Sünden, das ist eine Unmöglichkeit"; dies sieht ja aus wie ein Handgemenge. Aber um so Gott zu nahe zu treten, muß man sich weit, weit von ihm entfernt haben, so wunderlich ist das Verhältnis construirt. Sehr weit muß der Mensch von Gott enfernt sein, wenn dies Nein gehört werden soll, welches doch wieder Gott ans Leben will; die größte Zudringlichkeit gegen Gott ist weiteste Entfernung, um gegen ihn zudringlich zu sein, muß man weit von ihm gehen; ist man ihm nahe, so kann man nicht zudringlich sein; und ist man zudringlich, so ist man eo ipso weit von ihm entfernt. O menschliche Ohnmacht gegenüber Gott! Wenn man gegen einen hochgestellten Menschen zudringlich wird, kann man zur Strafe weit fortgeschafft werden, aber um gegen Gott zudringlich zu sein, muß man sich weit von ihm entfernen!

Im Leben sieht man diese Sünde, die Verzweiflung an der Vergebung, oft verkehrt an, besonders seit man das Ethische abgeschafft hat und selten oder niemals ein gesundes ethisches Wort gehört wird. Ästhetisch-metaphysisch respektiert man es als Zeichen einer tiefen Natur, wenn man an der Vergebung der Sünden verzweifelt — ganz wie wenn die Unarten des Kindes als Zeichen einer tiefen Natur gelten sollten. Es ist überhaupt unglaublich, welche Confusion in das Religiöse gekommen ist, seit man im Verhältnis des Menschen zu Gott das „Du sollst" abgeschafft hat, welches die einzige Regulirung ist. Dieses „Du sollst" muß bei jeder religiösen Bestimmung sein; an seiner Statt hat man die Vorstellung von Gott in abenteuerlicher Weise gebraucht, um sich selbst vor Gott wichtig zu machen. Wie

man im Staatsleben sich selbst damit wichtig wird, daß man zur Opposition gehört und wol zuletzt schon deshalb eine Regierung wünscht, um ihr opponieren zu können: so will man Gott nicht abschaffen — bloß um sich noch wichtiger zu werden damit, daß man in der Opposition ist. Und alles was in alten Tagen mit Schauder als Äußerungen gottloser Frechheit angesehen wurde, das gilt nun für genial und Zeichen einer tiefen Natur. „Du sollst glauben“ hieß es in alten Tagen kurz und gut, so nüchtern wie möglich — nun ist es genial und Zeichen einer tiefen Natur: es nicht zu können. „Du sollst glauben die Vergebung der Sünden“ hieß es, und die einzige Erklärung zu diesem Text lautete: „Dir soll's übel gehen, wenn Du es nicht kannst; denn was man soll, das kann man“ — nun ist es genial und Zeichen einer tiefen Natur (oder hoher Bildung), wenn man es nicht glauben kann. Vortreffliches Resultat, zu dem es die Christenheit gebracht hat! Hörte man kein Wort vom Christentum, so würden die Menschen doch nicht so eingebildet sein, wie es auch niemals das Heidentum gewesen ist; aber da die christlichen Vorstellungen so unchristlich in der Luft liegen, werden sie benutzt zu äußerst naseweisem Wesen, insoweit sie nicht auf eine andere, aber ebenso freche Weise benutzt werden, denn ist es nicht ein starkes Epigramm, daß fluchen noch nicht Brauch war im Heidentum, aber so recht seine Heimat in der Christenheit hat; daß das Heidentum mit einem gewissen Bangen, mit einer Scheu vor dem Mysteriösen, meist mit großer Feierlichkeit Gottes Namen nannte, während in der Christenheit der Name Gottes das Wort ist, welches am meisten im täglichen Gespräch vorkommt und unbedingt das Wort, bei dem man sich am wenigsten denkt,

und das man am rücksichtslosesten braucht, weil der arme offenbare Gott (der so unvorsichtig und unklug war sich zu offenbaren, statt sich zurückzuhalten, wie immer die Vornehmheit thut) nun eine bei der ganzen Bevölkerung nur allzu gut bekannte Personage ist, dem man schon einen übermäßig großen Dienst erweist, wenn man dann und wann einmal in die Kirche geht, wofür man dann auch vom Prediger gelobt wird, der einem in Gottes Namen für die Ehre des Besuches dankt, einen mit dem Titel fromm beehrt, und dagegen etwas auf die stichelt, welche Gott niemals die Ehre erweisen zur Kirche zu gehen!

An der Vergebung verzweifeln ist Ärgernis. Darin hatten die Juden vollkommen recht, daß sie sich an Christus ärgerten, weil er wollte Sünden vergeben. Es gehört ein besonders hoher Grad von Geistlosigkeit dazu (nämlich die, welche sich gewöhnlich in der Christenheit findet), um wenn man nicht gläubig ist (und dann glaubt man ja, daß Christus Gott war) sich darüber nicht zu ärgern, daß ein Mensch will Sünden vergeben. Und so gehört auch eine gleich große Geistlosigkeit dazu, um sich nicht darüber zu ärgern, daß Sünde vergeben werden kann. Es ist für den menschlichen Verstand das Allerunmöglichste — doch preise ich nicht als Genialität an, wenn man es nicht glauben kann; denn es soll geglaubt werden.

Im Heidentum konnte sich natürlich diese Sünde nicht finden. Hätte der Heide auch die wahre Vorstellung von der Sünde gehabt (die er, wie vorher gezeigt, nicht hatte), so konnte er doch nicht weiter kommen als bis zur Verzweiflung über seine Sünde. Ja, was mehr ist (und hierin liegt alles Zugeständnis, das man dem menschlichen Verstehen und Denken

machen kann) man müßte den Heiden preisen, der es wirklich so weit brachte nicht über die Welt zu verzweifeln und nicht über sich selbst in allgemeinerem Sinn, sondern über seine Sünde.* Dazu gehört, menschlich gesprochen, Tiefe und ethische Begriffe. Weiter kann kein Mensch von selbst kommen, und selten genug kommt einer so weit. Aber christlich ist alles verändert, denn Du sollst glauben die Vergebung der Sünden.

Und wo befindet sich die Christenheit hinsichtlich der Vergebung der Sünden? Ja der Zustand der Christenheit ist eigentlich Verzweiflung an der Vergebung der Sünden, und dabei ist sie so weit zurück, daß dieser Zustand nicht einmal offenbar ist. Man ist auch nicht einmal zum Bewußtsein der Sünde gekommen; man kennt nur die Art Sünden, welche das Heidentum auch kannte und lebt glücklich und behaglich in heidnischer Sicherheit. Aber da man in der Christenheit lebt, geht man weiter als das Heidentum, man geht hin und bildet sich ein, daß diese Sicherheit — ja anderes kann sie in der Christenheit nicht sein — das Bewußtsein von der

* Man wird bemerken, daß hier die Verzweiflung über die Sünde gefaßt ist in der Richtung zum Glauben hin. Daß es diese Wendung giebt, darf niemals vergessen werden, wenn auch diese Schrift die Verzweiflung nur als Krankheit behandelt; es liegt ja auch darin, daß die Verzweiflung das erste Moment im Glauben ist. Wenn dagegen die Richtung vom Glauben, vom Gottesverhältnis wegführt, so ist die Verzweiflung über die Sünde die neue Sünde. Im Geistesleben ist alles dialektisch. Man kann es einem Menschen zum Vorwurf machen, daß er sich nicht einmal am Christentum ärgern kann. Dann spricht man also als wäre es etwas Gutes sich zu ärgern — weil man nämlich durch Überwindung des Ärgernisses zum Glauben kommt. Und dagegen muß man wieder sagen, daß es Sünde ist sich zu ärgern.

Vergebung der Sünden sei, worin auch die Prediger die Gemeinde bestärken.

Das Unglück der Christenheit ist eigentlich das Christentum, daß die Lehre vom Gottmenschen (die christlich verstanden durch das Paradox und die Möglichkeit des Ärgernisses festgemacht ist) in Folge des fortwährenden Predigens eitel genommen ist, indem die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Mensch pantheistisch beseitigt ist, erst vornehm spekulativ, dann pöbelhaft auf Straßen und Gassen.

Niemals hat je eine Lehre Gott und den Menschen so nahe gebracht als das Christentum; das konnte auch keine, denn nur Gott selbst kann es thun, jede menschliche Aufstellung bleibt doch ein Traum, eine unsichre Einbildung. Aber auch niemals hat eine Lehre sich so vorsichtig bewahrt gegen die greulichste aller Gotteslästerungen, daß man das Entgegenkommen Gottes eitel nähme, als liefe nun Gott und Mensch auf eins hinaus — niemals hat eine Lehre sich so dagegen bewahrt wie das Christentum, welches sich mit dem Ärgernis umgiebt. Weh den schlaffen Rednern, weh den leichtfertigen Denkern, und wehe, wehe dem ganzen Anhang, der von ihnen gelernt und sie gepriesen hat!

Soll Ordnung im Dasein gehalten werden — und das will doch Gott, denn er ist nicht ein Gott der Verwirrung, so muß vor allem darauf geachtet werden, daß jeder Mensch ein einzelner Mensch ist, und sich bewußt ist ein einzelner Mensch zu sein. Laufen die Menschen erst zusammen in der Menge, was Aristoteles das Tierische nennt, und wird dann dies Abstraktum, das weniger als nichts ist, weniger als der geringste einzelne Mensch, für etwas angesehen: so währt es nicht lange und dies Abstraktum wird Gott.

Und dann, dann klappt es ja philosophice mit der Lehre von dem Gott-Menschen. Wie man in den Staaten gelehrt hat, daß die Menge dem Könige imponiere, und die Zeitungen den Regierungsräten, so entdeckt man zuletzt, daß die Gesammtheit aller Menschen Gott imponiere. Dies nennt man dann die Lehre vom Gottmenschen, oder daß Gott und Mensch dasselbe sei unter anderem Gesichtspunkt. Natürlich, manche der Philosophen, welche die Lehre von dem Übergewicht der Gattung über das Individuum mit ausbreiteten, die wenden sich mit Ekel ab, wenn ihre Lehre so tief gesunken ist, daß der Pöbel zum Gott-Menschen wird. Aber diese Philosophen vergessen, daß es doch ihre Lehre ist, sie übersehen, daß sie nicht wahrer war, als die Vornehmen sie annahmen, als die Elite der Vornehmen oder ein auserwählter Kreis von Philosophen die Einwohnung Gottes war.

Die Lehre vom Gott-Menschen hat die Christenheit frech gemacht. Es sieht fast aus, als wäre Gott zu schwach gewesen. Es ist als wäre es ihm gegangen wie einem, der gutmütig zu große Zugeständnisse macht, und dann mit Undank gelohnt wird. Gott hat die Lehre von dem Gott-Menschen erfunden, und nun hat es die Christenheit frech umgedreht und dringt Gott Vertraulichkeit auf, so daß Gottes Zugeständnis ungefähr dieselbe Bedeutung bekommt, wie wenn in diesen Zeiten ein König eine freiere Verfassung giebt — man weiß ja, was das bedeutet, wie es heißt „er war auch dazu gezwungen.“ Es ist, als wäre Gott nun in Verlegenheit gekommen, als könnte man nun klug zu ihm sagen: Du bist selbst Schuld daran, warum hast Du Dich soweit mit den Menschen eingelassen. Es wäre doch niemals einem Menschen eingefallen, niemals in eines Menschen Herz

aufgekommen, daß zwischen Gott und dem Menschen diese Gleichheit sein sollte. Du selbst ließest es verkünden und nun hast Du die Früchte davon.

Doch hat sich das Christentum von Anfang an gesichert. Es beginnt mit der Lehre von der Sünde. Die Kategorie der Sünde ist aber die der Einheit. Die Sünde läßt sich nicht spekulativ denken. Der einzelne Mensch liegt nämlich außerhalb des Begriffes, man kann einen einzelnen Menschen nicht denken, sondern nur den Begriff Mensch. — Deshalb ist die Spekulation gleich hineingeraten in die Lehre von der Übermacht der Gattung über das Individuum; denn daß die Spekulation die Ohnmacht des Begriffes gegenüber der Wirklichkeit anerkennen sollte, das ist nicht zu verlangen. — Aber wie man nicht einen einzelnen Menschen denken kann, so auch nicht einen einzelnen Sünder; man kann die Sünde denken (und dann wird sie die Negation) aber nicht einen einzelnen Sünder. Doch grade deshalb kann es auch nicht Ernst mit der Sünde werden, wenn sie blos soll gedacht werden. Denn der Ernst ist grade, daß Du und ich Sünder sind; das Ernste ist nicht die Sünde überhaupt, sondern der Nachdruck des Ernstes liegt auf dem Sünder, also auf dem Einzelnen. Die Spekulation muß eigentlich, wenn sie konsequent ist, sehr verächtlich auf den Einzelnen blicken, weil er etwas ist, was nicht gedacht werden kann; sie muß, wenn sie etwas darin thun will, zu dem Einzelnen sagen: verspiel nicht Deine Zeit, ein einzelner Mensch sein heißt gar nichts sein, denke — so bist Du die ganze Menschheit, cogito ergo sum. Vielleicht könnte dies jedoch Lüge sein, und grade das Höchste sein, wenn man ein einzelner Mensch ist. Doch lassen wir das bei Seite. Aber ganz

konsequent müßte die Spekulation auch sagen: ein einzelner Sünder sein, das ist gar nichts, das fällt außerhalb des Begriffes, verspiel nicht die Zeit damit usw. Und wie dann weiter? soll man vielleicht statt ein einzelner Sünder zu sein, die Sünde denken, wie man den Begriff Mensch denken soll? Und wie weiter; wird man vielleicht durch das Denken der Sünde selbst „die Sünde" — cogito ergo sum? Ein vortrefflicher Vorschlag! Inzwischen braucht man doch nicht zu fürchten so die Sünde zu werden, die — reine Sünde; denn die Sünde läßt sich grade nicht denken. Das müßte doch die Spekulation selbst einräumen, da die Sünde ja der Abfall von dem Begriff ist. Aber, um nicht länger e concessis zu disputieren, hauptsächlich ist die Schwierigkeit eine andere. Die Spekulation giebt nicht acht darauf, daß bei der Sünde das Ethische zur Stelle ist, das immer umgekehrt wie die Spekulation pointiert und den entgegengesetzten Gang geht; denn das Ethische abstrahiert nicht von der Wirklichkeit, sondern vertieft sich in die Wirklichkeit und operiert wesentlich mit der von der Spekulation übersehenen und verachteten Kategorie: der Einzelne. Denn es ist Leichtfertigkeit und neue Sünde, zu thun als habe ein einzelner Sünder nichts zu bedeuten — wenn man selbst dieser einzelne Sünder ist. Der Ernst der Sünde ist ihre Wirklichkeit in dem Einzelnen, daß es sich um Dich und mich handelt; spekulativ soll man von dem Einzelnen absehen: also kann man in spekulativer Weise nur leichtsinnig von der Sünde reden.

Hier setzt das Christentum ein mit der Lehre von der Sünde, und dabei mit dem Einzelnen.* Denn wohl hat

---

* Die Lehre von der Sünde des Menschengeschlechts ist oft miß-

das Christentum grade von dem Gott-Menschen, von der Gleichheit zwischen Gott und Mensch geredet, aber es ist ein großer Feind aller dreisten und naseweisen Zudringlichkeit. Durch die Offenbarung der Sünde, welche an die einzelnen Sünder ergeht, hat Gott und Christus sich ein für alle Mal ganz anders als irgend ein König gegen Volk und Menge und Publikum usw. usw., ebenso gegen jede Forderung einer freieren Verfassung gesichert. Alle jene Abstrakte sind vor Gott gar nicht da; es leben vor Gott in Christo lauter einzelne Menschen (Sünder) — doch kann Gott gut das Ganze übersehen, er kann sich noch obendrein der Sperlinge annehmen. Gott ist überhaupt ein Freund der Ordnung; und zu dem Zweck ist er selbst an jedem Ort zur Stelle und in

---

braucht worden, weil man darauf nicht aufmerksam war, daß die Sünde, obwol Allen gemeinsam, doch die Menschen nicht in einem Gattungsbegriff sammelt, nicht in Gesellschaft und Compagnie — „so wenig wie draußen auf dem Kirchhofe die Menge der Toten eine Gesellschaft bildet" — sondern die Menschheit in Einzelne zersplittert, und jeden Einzelnen als Sünder festhält. Darauf war man nicht aufmerksam und ließ dann das gefallene Geschlecht ein für alle Mal durch Christus wieder gut werden. Und so hat man doch wieder ein Abstraktum zu Gott bringen wollen. Aber das ist ein Blendwerk, welches die Menschen bloß frech macht. Wenn sich nämlich der Einzelne soll Gott verwandt fühlen (und dies ist die Lehre des Christentums), so bekommt er auch den ganzen Druck dieser Beziehung zu Gott in Furcht und Zittern, und er muß, wenn es nicht schon eine alte Entdeckung wäre, die Möglichkeit des Ärgernisses entdecken. Aber soll man durch das Aufgehen in einem Abstraktum zu jener Herrlichkeit kommen, so wird die Sache viel zu leicht, und ist im Grunde eitel genommen. Der Einzelne erfährt dann nicht jenen ungeheuren Druck des persönlichen Verhältnisses zu Gott, der ebenso tief demütigt als er erhebt, sondern er bildet sich ein alles ohne weiteres dadurch zu haben, daß er in jenes Abstraktum gehört.

jedem Augenblick; er ist allgegenwärtig — wie die Lehrbücher sagen, und wobei sich die Menschen dann und wann einmal ein wenig denken, aber woran sie wol niemals versuchen in jedem Augenblick zu denken. Sein Begreifen ist nicht wie das des Menschen, welches das Einzelne nicht aufnehmen kann im Begriff; sein Begreifen umfaßt alles, und in anderem Sinn hat er kein Begreifen. Gott hilft sich nicht mit Abstraktionen, er begreift (comprehendit) die Wirklichkeit selbst, all das Einzelne, für ihn liegt das Einzelne nicht außerhalb des Begriffes.

Die Lehre von der Sünde, daß Du und ich Sünder sind, befestigt nun eine so tiefe Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, wie sie so tief niemals zuvor dagewesen ist. In nichts ist der Mensch so verschieden von Gott als darin, daß er ein Sünder ist, und das ist ja jeder Mensch, und ist es „vor Gott", wodurch ja die Gegensätze in doppeltem Sinn zusammengehalten werden; sie werden so zusammengehalten, daß sie nicht von einander weichen können, aber auch so wie man zusammenhält, was man vergleichen will, oder was sich stark von einander abheben soll (opposita juxta se posita magis illucescunt). Die Sünde ist das Einzige, was von dem Menschen ausgesagt wird, und auf keine Weise, weder via negationis noch via eminentiae von Gott ausgesagt werden kann. Wie man z. B. via negationis von Gott aussagt, daß er nicht endlich, also unendlich ist, so von ihm aussagen, daß er nicht sündig sei, ist Gotteslästerung.

Als Sünder ist der Mensch durch die klaffendste Tiefe der Wesensverschiedenheit von Gott getrennt. Und selbstverständlich ist Gott wieder von dem Menschen durch dieselbe klaffende Tiefe getrennt, wenn er Sünden vergiebt. Wenn

es sich auch sonst thun ließe durch eine umgekehrte Art der Anpassung das Göttliche auf das Menschliche zu übertragen: in einem kann der Mensch ewig nicht Gott gleichen, im Vergeben der Sünden.

Hier liegt das Ärgernis in seiner concentriertesten Form, was die Offenbarung für nötig gehalten hat, welche grade die Gleichheit zwischen Gott und dem Menschen verkündet.

Das Ärgernis aber legt nun den möglichst entscheidenden Nachdruck auf die Subjectivität, auf den einzelnen Menschen. Das Ärgernis ohne einen Geärgerten zu denken ist zwar nicht ebenso unmöglich, wie ein Flötenspiel ohne Flötenspieler zu denken, aber selbst das Denken muß doch gewiß einräumen, daß Ärgernis noch mehr als Liebe ein unwirklicher Begriff ist, welcher erst wirklich wird, so oft einer, ein Einzelner, da ist, der sich ärgert.

Ärgernis steht also in Beziehung zu dem Einzelnen. Und damit beginnt das Christentum, damit, daß es jeden Menschen zu einem Einzelnen, zu einem einzelnen Sünder macht; und nun concentriert es Alles, was Himmel und Erde an Möglichkeit des Ärgernisses auftreiben kann: und dies ist Christentum. Dann sagt es zu jedem Einzelnen: Du sollst glauben, und das bedeutet: Du sollst entweder Dich ärgern, oder Du sollst glauben. Weiter ist da nichts hinzuzufügen. „Nun habe ich gesprochen" sagt Gott im Himmel „in der Ewigkeit sprechen wir uns wieder. Du kannst in der Zwischenzeit thun, was Du willst, aber das Gericht steht bevor."

Ein Gericht! Ja, das haben wir Menschen ja gelernt, das lehrt ja die Erfahrung, daß wenn Meuterei auf einer Flotte oder in einer Armee ist, so sind der Schuldigen so viele, daß man die Strafe nicht durchführen kann; und wenn

es das Publikum ist, das hochgeehrte, gebildete Publikum, oder das Volk, dann ist es nicht bloß kein Verbrechen, dann ist es den Zeitungen zufolge Gottes Wille, und auf die Zeitungen kann man bauen wie auf das Evangelium und die Offenbarung! Woher kommt das? Das kommt daher, daß ein Gericht Einzelne voraussetzt; man richtet nicht en masse; man kann Leute en masse tot schlagen, oder sie en masse bespritzen, ihnen en masse schmeicheln, kurz auf mancherlei Weise Menschen wie Vieh behandeln, aber man kann nicht Leute wie Vieh richten, denn Vieh kann man nicht richten; wenn auch noch so Viele gerichtet werden, soll anders das Richten Ernst und Wahrheit sein, so wird jeder Einzelne gerichtet.* Sind aber der Schuldigen sehr viele, so läßt es sich von Menschen nicht durchführen; man kann vor der großen Menge nicht an die Einzelnen herankommen, nicht jeden Einzelnen vornehmen, darum muß man das Richten aufgeben.

Und da man in unsrer aufgeklärten Zeit, wo man alle antropomorphischen und antropopathischen Vorstellungen von Gott unpassend findet, es doch nicht unpassend findet Gott als Richter zu denken in der Art eines gewöhnlichen Landrichters oder General-Auditeurs, der eine weitläufige Sache nicht rasch abmachen kann — so schließt man: es werde in der Ewigkeit ebenso gehen. Laß uns daher nur zusammenhalten und darauf sehen, daß die Prediger auch miteinstimmen. Und gäbe es einen, der anders zu reden wagte, Einen, der töricht genug wäre sich sein Leben bekümmert und verantwortungsvoll zu machen, und dann auch die Andern zu

* Sieh deshalb ist Gott „der Richter", weil vor ihm keine Menge ist, sondern nur Einzelne.

plagen: so wollen wir alle ihn für verrückt halten, oder, wenn es nötig ist, ihn tot schlagen. Wenn wir ihrer nur Viele sind, so ist es kein Unrecht. Denn es ist Unsinn und veraltet, daß die Gesammtheit Unrecht thun könne; was das Volk thut, ist Gottes Wille. Vor dieser Weisheit, das wissen wir aus Erfahrung — denn wir sind nicht unerfahrene Jünglinge, wir reden nicht lose Worte, wir reden als Männer von Erfahrung — haben sich bisher alle Menschen gebeugt, Könige und Kaiser und Excellenzen; durch diese Weisheit ist bisher allen unsren Kreaturen aufgeholfen worden: da soll wol Gott auch lernen sich zu beugen. Es kommt bloß darauf an, daß wir die Gesammtheit sind, die zusammenhält; wenn es so ist, dann sind wir gegen das Gericht der Ewigkeit gesichert. — Ja, freilich wären sie gesichert, wenn sie erst in der Ewigkeit Einzelne werden sollte. Aber sie waren und sind vor Gott beständig Einzelne; wer in einem Schaufenster sitzt, ist nicht so geniert, wie jeder Mensch vor Gott, für den er durchsichtig ist. Das drückt sich im Gewissen aus. Vermittelst des Gewissens ist es so eingerichtet, daß die Anzeige sofort folgt auf jede Schuld, und der Schuldige selbst muß sie schreiben. Aber sie wird mit sympathetischer Dinte geschrieben, und wird daher erst recht deutlich, wenn sie in der Ewigkeit an das Licht gehalten wird, während die Ewigkeit das Gewissen revidiert. Im Grunde kommt Jeder in der Ewigkeit so an, daß er selbst mitbringt und einliefert die genaueste Aufzeichnung auch der unbedeutendsten Kleinigkeit, die er verübte oder unterließ. Daher könnte selbst ein Kind in der Ewigkeit das Gericht halten; für einen Dritten ist eigentlich nichts zu thun, alles ist in seiner Ordnung bis auf das unbedeutendste Wort, welches gesprochen ist. Dem Schul-

digen, der auf der Reise durch das Leben zur Ewigkeit ist, geht es wie es dem Mörder ging, welcher mit der Schnelligkeit der Eisenbahn von dem Ort seiner That floh und von der Strafe — aber neben dem Zuge, in dem er saß, lief der Telegraph mit seinem Signalement und der Ordre ihn zu verhaften auf der nächsten Station. Als er auf der Station ausstieg, war er verhaftet — er hatte gleichsam die Anzeige selbst mitgebracht.

Also die Verzweiflung an der Vergebung der Sünden ist Ärgernis. Und das Ärgernis ist die Steigerung der Sünde. Daran denkt man gewöhnlich nicht, man rechnet meist das Ärgernis kaum zur Sünde, da man von dieser überhaupt nicht redet, sondern nur von Sünden, unter welchen das Ärgernis keinen Platz findet. Noch weniger versteht man das Ärgernis als Steigerung der Sünde. Das kommt daher, daß man den Gegensatz: Sünde — Tugend bildet, und nicht versteht, daß christlich Sünde und Glauben der Gegensatz ist.

3.

Die Sünde das Christentum aufzugeben modo ponendo, indem man es für Unwahrheit erklärt.

Dies ist Sünde gegen den heiligen Geist. Das Selbst ist hier in der gesteigertsten Verzweiflung; es wirft nicht blos das ganze Christentum von sich, sondern macht es zu Lüge und Unwahrheit — welche ungeheuer verzweifelte Vorstellung von sich selbst muß das Selbst haben!

Die Steigerung der Sünde zeigt sich deutlich, wenn man sie als einen Krieg zwischen dem Menschen und Gott auffaßt, wo die Taktik verändert wird; die Steigerung ist

der Übergang von der Defensive zur Offensive. Die Sünde ist zuerst Verzweiflung; hier verteidigt man sich durch Ausweichen. Dann kam die Verzweiflung über die Sünde; da verteidigt man sich noch einmal durch Ausweichen oder indem man sich in seiner zurückgezogenen Stellung verschanzt, aber beständig pedem referrens. Nun wird die Taktik verändert; obschon sich die Sünde immer mehr und mehr in sich selbst vertieft, und auf diese Weise entfernt, kommt sie doch in anderm Sinn hervor, indem sie immer entschiedener wird, was sie ist. Die Verzweiflung an der Vergebung der Sünden ist eine bestimmte Position gegenüber dem Angebot der Barmherzigkeit Gottes; die Sünde flüchtet nicht bloß, hält sich nicht rein defensiv. Aber das Christentum als Unwahrheit und Lüge aufgeben, ist offensiver Krieg. Auf den früheren Stufen macht man doch in gewissem Sinn seinem Gegner das Zugeständnis, daß er der Stärkere ist. Aber nun geht die Sünde angriffsweise vor.

Sünde gegen den heiligen Geist ist die positive Form des Geärgertseins.

Die Lehre des Christentums ist die Offenbarung von dem Gott-Menschen, von der Verwandtschaft zwischen Gott und Mensch, aber wol zu merken so, daß die Möglichkeit des Ärgernisses, wenn ich so sagen darf, die Garantie ist, wodurch sich Gott dagegen sichert, daß die Menschen ihm nicht zu nahe kommen. Die Möglichkeit des Ärgernisses ist das dialektische Moment in all dem Christlichen. Wird dies weggenommen, so ist das Christentum nicht bloß Heidentum, sondern etwas so Phantastisches, daß auch das Heidentum es für Geschwätz erklären müßte. Gott so nahe zu sein, wie nach dem Christentum der Mensch ihm in Christo kommen

kann und darf und soll, ist niemals einem Menschen eingefallen. Soll es nun ganz ohne weiteres gelten, ohne die geringste Reservation, ganz ungeniert für frischen Burschenmut: so ist das Christentum, wenn man die heidnischen Dichtungen von den Göttern menschlichen Wahnwitz nennen will, die Erfindung eines wahnwitzigen Gottes; auf eine solche Lehre könnte nur ein Gott verfallen, der den Verstand verloren hat — so muß der Mensch urteilen, der sich noch seinen Verstand bewahrt hat. Der menschgewordene Gott würde, wenn die Menschen so ohne weiteres gut Kammerad mit ihm sein sollten, ein Seitenstück zu Prinz Heinz bei Shakespeare werden.

Gott und der Mensch sind zwei Wesen, zwischen welchen eine unendliche Wesensverschiedenheit ist. Jede Lehre, die diesen Unterschied übersieht, ist menschlich gesprochen wahnwitzig, göttlich beurteilt Gotteslästerung. Im Heidentum machten die Menschen Gott zu einem Menschen (der Mensch-Gott), in dem Christentum macht sich Gott zum Menschen (der Gott-Mensch) — aber in dieser unendlichen Liebe seiner Gnade macht er doch eine Bedingung, er kann es nicht anders. Grade dies ist die Sorge in Christus, „er kann nicht anders"; er kann sich erniedrigen, Knechtsgestalt annehmen, leiden und sterben für die Menschen, er kann alle zu sich laden, jeden Tag seines Lebens opfern und jede Stunde des Tages und das Leben selbst opfern — aber die Möglichkeit des Ärgernisses kann er nicht wegnehmen. O, einzige Liebesthat, o unergründliche Liebessorge, daß selbst Gott nicht kann, — was er freilich auch nicht will, nicht wollen kann — aber selbst wenn er wollte, es doch nicht kann unmöglich machen, daß dieses Liebeswerk dem Menschen grade zum Gegenteil werden

kann, zum äußersten Elend! Denn das größte menschliche Elend, größer noch als die Sünde, ist sich an Christus ärgern und in dem Ärgernis bleiben. Und dies kann Christus, dies kann „die Liebe“ nicht unmöglich machen. Sieh, deshalb sagt er: „selig, wer sich an mir ärgert.“ Mehr kann er nicht thun. Also es ist möglich, es kann geschehen, daß durch sein Lieben ein Mensch so elend wird, wie er es sonst niemals werden konnte. O, unergründlicher Widerspruch für die Liebe! Aber doch kann er — aus Liebe es nicht über sein Herz bringen, das Werk der Liebe zu unterlassen; ach, und wenn er dann doch einen Menschen so elend machte, wie er es sonst niemals geworden wäre!

Laß uns recht menschlich davon reden. O, ein erbärmlicher Mensch, der niemals den Drang fühlte aus Liebe alles zu opfern, der also nie dazu im Stande war! Aber wenn er dann entdeckte, daß grade seine liebevolle Aufopferung dem Andern, dem Geliebten zum größten Unheil werden könnte: was dann? Dann verlor entweder die Liebe in ihm die Spannkraft; von der Höhe eines Lebens in Kraft sank sie herab zu einem wehmütigen Gefühl; so verlor er die Liebe, da er jenes Liebeswerk nicht zu vollbringen wagte, selbst ermattet, nicht durch das Werk aber durch das Gewicht jener Möglichkeit. Denn wie ein Gewicht ungeheuer schwerer wird, wenn es an dem Ende einer Stange angebracht wird und man es vom andern Ende aus aufheben soll, so wird jedes Werk unendlich schwerer, wenn es dialektisch wird, und am meisten wenn es sympathetisch-dialektisch wird, also wenn ein und dasselbe die Liebe fordert und doch dieselbe Liebe wieder verbietet. — Oder die Liebe siegte, und er wagte es aus Liebe. O, aber in der Freude der Liebe (wie ja die Liebe immer froh ist,

besonders wenn sie Alles opfert) war doch eine tiefe Sorge — denn er sah ja, was möglich war! Sieh, deshalb that er sein Liebeswerk, brachte er sein Opfer, worüber er sonst gejubelt hätte, nicht ohne Thränen: es schwebt über seiner innerlichen Hoffnung jene düstre Möglichkeit. Und doch, wenn sie nicht darüber schwebte, wäre sein Werk nicht wahrhafte Liebe. — O, mein Freund, was hast Du wol im Leben versucht! Strenge Dein Gehirn an, reiß jede Hülle zur Seite und entblöße die verborgenen Gefühle in Deiner Brust, brich jede Schranke nieder, welche Dich von dem trennt, von welchem Du liest, und lies dann Shakspeare — und Du wirst vor den Collisionen erbeben. Aber vor den eigentlichen religiösen Collisionen scheint selbst Shakespeare zurückzuschrecken. Vielleicht lassen diese sich auch nur ausdrücken in einer Göttersprache. Und diese Sprache kann kein Mensch reden; denn wie schon ein Grieche so schön gesagt hat: von den Menschen lernt der Mensch reden, von den Göttern aber schweigen.

Daß eine unendliche Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Mensch ist, das ist die Möglichkeit des Ärgernisses, welche sich nicht beseitigen läßt. Aus Liebe wird Gott Mensch; er sagt: sieh hier, was es heißt Mensch sein, aber, fügt er hinzu, o nimm Dich in acht, denn ich bin zugleich Gott — selig, wer sich nicht an mir ärgert. Er nimmt als Mensch eine geringe Knechtsgestalt an, damit kein Mensch sich ausgeschlossen fühle oder meine, daß menschliches Ansehen näher zu Gott bringe. Nein, er ist der geringe Mensch. Sieh hier her, sagt er, und überzeuge Dich, was es heißt ein Mensch sein, o, aber nimm Dich in acht, denn ich bin zugleich Gott — selig, wer sich nicht an mir ärgert. Oder umgekehrt: Der Vater und ich sind Eins, doch bin ich dieser

einzelne geringe Mensch, arm und verlassen und in die Gewalt der Menschen gegeben -- selig, wer sich nicht an mir ärgert. Ich, dieser geringe Mensch bin es, der macht, daß Taube hören, Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige rein werden, Tote aufstehen — selig, wer sich nicht an mir ärgert.

Unter Verantwortung an höchster Stelle wage ich daher zu sagen, daß dies Wort: selig wer sich nicht an mir ärgert, mit zu der Predigt von Christus gehört; wenn nicht in derselben Weise wie die Einsetzungsworte des Abendmahls, so doch in derselben Weise wie die Worte: Jeder prüfe sich selbst. Es sind Christi eigne Worte nnd sie müssen, besonders in der Christenheit wieder und immer wieder eingeschärft, wiederholt und gesagt werden zu Jedem besonders. Überall wo diese Worte nicht mitklingen*, oder wo die Darstellung des Christlichen nicht auf jedem Punkte von diesem Gedanken durchdrungen ist: da ist das Christentum Blasphemie. Denn ohne Leibwache und Diener, die ihm den Weg bahnen und die Menschen aufmerksam machen konnten, ging Christus hier auf der Erde in niedriger Knechtsgestalt. Aber die Möglichkeit des Ärgernisses (o, wie war sie in seiner Liebe seine Sorge!) umgab und umgiebt ihn und befestigt eine klaffende

---

* Und das ist nun der Fall fast überall in der Christenheit, wo man anscheinend entweder ganz ignorirt, daß Christus selbst so wiederholt, so innerlich vor Ärgernis warnte, noch am Schluß seines Lebens seine treuen Jünger, die ihm von Anfang an gefolgt waren und um seinetwillen alles verlassen hatten; oder es auch im Stillen für eine überspannte Ängstlichkeit bei Christus hält, da die Erfahrung vieler Tausende beweise, daß man ganz gut an Christus glauben könne ohne das Mindeste von der Möglichkeit des Ärgernisses zu merken. Aber das dürfte wol als ein Irrtum offenbar werden, wenn die Christenheit die Möglichkeit des Ärgernisses fühlen wird.

Tiefe zwischen Ihm und dem, welcher ihm am nächsten war und am nächsten stand.

Wer sich nämlich nicht ärgert, der betet gläubig an. Aber die Anbetung, welche der Ausdruck des Glaubens ist, drückt eben auch aus, daß eine unendliche Tiefe des Abstands dazwischen liegt. Denn im Glauben ist wieder die Möglichkeit des Ärgernisses das dialektische Moment.*

Aber die Art des Ärgernisses, von welcher hier die Rede ist, ist modo ponendo, sie sagt vom Christentum aus, daß es Unwahrheit und Lüge sei, und damit auch dasselbe von Christus.

Um diese Art des Ärgernisses zu beleuchten, ist es am besten die verschiedenen Formen des Ärgernisses durchzugehen, welche sich principiell gegen das Paradox (Christus) wenden und dann bei jeder Ausprägung des Christlichen wiederkehren, weil jede solche zu Christus in Beziehung steht, ihn im Sinn hat.

Die unterste Form des Ärgernisses, die menschlich gesprochen, unschuldigste ist es, wenn man all das mit Christus

---

* Hier eine kleine Aufgabe für Beobachter. Wenn man annimmt, daß all die vielen Prediger hier und im Ausland, welche Predigten halten und schreiben, wirklich gläubige Christen sind, wie läßt sich da erklären, daß man niemals das Gebet hört oder liest, welches besonders in unsrer Zeit so nahe liegt: Gott im Himmel, ich danke Dir, daß Du nicht von dem Menschen forderst, daß er das Christentum begreifen soll; denn wenn dies gefordert würde, so wäre ich der Elendeste von allen. Je mehr ich es zu begreifen suche, um so unbegreiflicher kommt es mir vor, um so mehr entdecke ich die Möglichkeit des Ärgernisses. Daher danke ich Dir, daß Du allein Glauben forderst, und ich bitte Dich, daß Du ihn mir mehren wolltest. Dies Gebet würde orthodox ganz korrekt sein, und angenommen, daß es in dem Betenden Wahrheit wäre, würde es zugleich korrekte Ironie über die ganze Spekulation sein. Aber ob sich wol Glauben findet auf Erden.

unausgemacht läßt und spricht: ich erlaube mir kein Urteil darüber; ich glaube nicht, aber ich fälle kein Urteil. Daß dies eine Form des Ärgernisses ist, entgeht den Meisten. Die Sache ist, man hat rein das christliche „Du sollst“ vergessen. Daher sieht man nicht, daß es Ärgernis ist, wenn man sich so indifferent zu Christus stellt. Daß das Christentum Dir verkündet ist, bedeutet: Du sollst eine Meinung über Christus haben; daß Er da ist und daß er da gewesen ist, ist die Entscheidung des ganzen Daseins. Ist Christus Dir verkündet, so ist es Ärgernis zu sagen: ich will keine Meinung darüber haben.

Doch muß dies mit einer gewissen Einschränkung in diesen Zeiten verstanden werden, wo das Christentum so dürftig verkündigt wird, wie es geschieht. Es leben gewiß viele Tausende, welche das Christentum verkündigen hörten, aber niemals etwas von diesem „Du sollst“. Aber wer dies gehört hat und doch spricht, ich will keine Meinung darüber haben: der ist geärgert. Er leugnet die Gottheit Christi, weil er ihm die Berechtigung abspricht von dem Menschen zu fordern, daß er eine Meinung haben soll. Es hilft nichts, daß ein solcher Mensch spricht: „ich sage ja nichts über Christus, weder Ja noch Nein“; denn dann fragt man ihn bloß: hast Du auch keine Meinung darüber, wie weit Du eine Meinung über ihn haben sollst oder nicht. Antwortet er darauf: ja, so fängt er sich selbst; und antwortet er: nein, so verurteilt ihn das Christentum gleichwol, da er eine Meinung darüber und nachher über Christus haben soll, weil kein Mensch sich vermessen darf Christi Leben wie eine Merkwürdigkeit auf sich beruhen zu lassen. Wenn Gott Mensch wird, so ist das nicht ein müßiger Einfall, wie Etwas

worauf man verfällt, um sich doch etwas vorzunehmen, vielleicht aus Langeweile, die man sich ja frecher Weise mit dem Gott sein verbunden denkt — und es geschieht auch nicht um Abenteuer zu erleben. Nein, wenn dies Gott thut, so ist diese Thatsache der Ernst des Daseins. Und der Ernst in diesem Ernst ist wieder: daß Jeder eine Meinung darüber haben soll. Wenn ein König eine Provinzialstadt besucht, achtet er es als eine Beleidigung, wenn die betreffenden Beamten unterlassen am Empfang sich zu beteiligen, ohne eine begründete Entschuldigung zu haben, aber wie würde er wol urteilen, wenn einer die Anwesenheit des Königs ganz ignorieren wollte, wie es vielleicht ein Privatmann kann, der in dieser Hinsicht „auf Seine Majestät und das Landesgesetz pfeift"? Und so auch wenn es Gott gefällt Mensch zu werden — und dann einem Menschen beliebt (denn was der Beamte vor dem König, das ist jeder Mensch vor Gott) davon zu sagen: ja, das ist etwas worüber ich keine Meinung zu haben wünsche. So redet man vornehm von dem worüber man hinwegsieht; also will man über Gott vornehm hinwegsehen!

Die nächste Form des Ärgernisses ist die negative, aber leidende. Sie fühlt wol, daß sie Christus nicht ignorieren kann und nicht im Stande ist, das mit Christus auf sich beruhen zu lassen und mit andern Dingen das Leben auszufüllen. Aber glauben kann sie auch nicht; sie stiert beständig auf den einen Punkt, auf das Paradox. Insofern ehrt sie doch das Christentum, sie drückt aus, daß diese Frage: was dünkt Dich um Christus, wirklich das Entscheidendste ist. Ein solcher Geärgerter lebt da hin wie ein Schatten; sein Leben wird verzehrt, weil er in seinem Innersten beständig

mit dieser Entscheidung beschäftigt ist. Und so drückt er die Realität des Christentums aus, wie das Leiden einer unglücklichen Liebe ausdrückt, welche Realität die Liebe hat.

Die letzte Form des Ärgernisses ist die positive, von der wir hier reden. Sie erklärt das Christentum für Unwahrheit und Lüge, sie leugnet Christus (daß er da war und war, was er von sich sagte) entweder doketisch oder rationalistisch, so daß Christus kein einzelner Mensch sei sondern eine Scheingestalt, oder daß er nur ein einzelner Mensch sei; doketisch wird er zu Poesie und Mythologie gemacht, ohne das Recht der Wirklichkeit, rationalistisch zu einer Wirklichkeit ohne das Recht der Gottheit. Leugnet man so das Paradox in Christus, so leugnet man auch natürlicher Weise all das Christliche: die Sünde, die Vergebung der Sünde usw.

Diese Form des Ärgernisses ist Sünde wider den heiligen Geist. Wie die Juden von Christus sagten, er treibe die Teufel aus mit Hilfe des Teufels, so macht dieses Ärgernis Christus zu einer Erfindung des Teufels.

Dieses Ärgernis ist die höchste Steigerung der Sünde, was man zumeist übersieht, da man nicht in christlicher Weise festhält, daß der Gegensatz ist: Sünde und Glauben.

Dagegen ist dieser Gegensatz in dieser ganzen Schrift geltend gemacht, die gleich im Anfang die Formel für den Zustand aufstellte, in welchem gar keine Verzweiflung ist, nämlich wenn sich das Selbst, indem es sich selbst versteht und sein will, was es ist, durchsichtig gründet in der Macht, die es setzte. Und diese Formel ist, woran oft erinnert wurde, die Definition des Glaubens.

Inhalt.

28/16

[illegible] 132.

[illegible]

[illegible] 133. 136.